L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE (7e Série)
N° 37. — 10 Sept. 1959

Origine de l'homme et Théologie

Notre article du 28 mai dernier (p. 337-39) a provoqué quelques réactions inattendues. Procédons par ordre :

1. — « On ne peut soutenir, dit Pie XII, une doctrine selon laquelle il y a eu, sur la terre, *après Adam*, de vrais hommes qui ne descendent pas de lui. » — Je souligne *après Adam* ; mais « avant » ?

Aucun acte du magistère n'exclut l'hypothèse de *préadamites*. Tout ce que nous devinons de l'ordre providentiel établit une loi générale, celle de l'étape, des développements successifs. Donc, voici mon hypothèse : l'homme aurait été créé en deux temps : d'abord un animal, devenu ensuite un être raisonnable ayant une âme spirituelle. Cette promotion aurait été faite, sans doute par la puissance divine, mais pour ainsi dire automatiquement, « comme la création de l'âme dans le fœtus humain ». Puis un nouveau *saltus :* un homme est élevé à l'état surnaturel, c'est Adam, *qui fuit Dei* (Luc, III, 38). La formule est suggestive : la Bible ne s'occupe pas de l'homme à l'état naturel ; elle ne le nie pas. Aucun texte révélé, aucun principe métaphysique ne s'oppose à son existence. Pourquoi refuser de l'envisager ? Pourquoi faire sauter un maillon de la chaîne ? Pourquoi priver l'apologétique d'une explication... Le théologien expliquerait mieux le sens du péché originel, s'il voyait dans la privation de la justice originelle un retour à l'état antérieur (état de fait, car en droit Adam reste appelé à une fin surnaturelle)...

L'homme à l'état naturel a pu coexister quelque temps avec Adam. Le paradis terrestre est une oasis privilégiée, un asile protégé par la Providence. La Genèse semble supposer un autre monde de vivants : l'ange au glaive de feu, les terreurs de Caïn, les fils de Dieu (Adam, *qui fuit Dei*) et les filles des hommes... Combien de détails du livre historique inspiré deviendraient intelligibles !...

Remarques. — Ces derniers traits de notre correspondant rappellent singulièrement certains arguments d'Isaac de La Peyrère qui, « avec minutie, dissèque les textes bibliques qui tendraient, selon lui, à montrer qu'Adam et Eve, expulsés de l'Eden, tombent dans une région où vivent d'autres hommes ; l'histoire de Caïn et d'Abel qui, dit-il, l'avait beaucoup frappé dans sa jeunesse, abonde en traits qui témoignent que les deux premiers fils d'Adam habitent au milieu d'une humanité très largement évoluée... Et notre auteur de retrouver encore les traces fort nettes de cette humanité dans le récit des unions entre les fils de Dieu (descendants directs d'Adam) et les filles des hommes... » (*D.T.C.*, art. *Préadamites*, XII, 2795).

Est-ce à dire que tout soit à négliger dans les affirmations de notre consultant ? Les deux arguments qui le rapprochent d'Isaac de la Peyrère, ont, de nos jours surtout, piqué la curiosité des exégètes.

Sans nier l'existence historique de Caïn et d'Abel, on voit généralement aujourd'hui

« dans l'histoire d'Abel et de Caïn, l'écho d'un conflit de deux civilisations : la nomade et la sédentaire, « types de la vie auxquels, à une certaine époque, la religion et la morale n'étaient point indifférentes ». Osée (II, 16), Jérémie (II, 2 ; cf. XXXV, 7) ont vu dans l'époque nomade d'Israël l'ère idéale de son histoire et le document jahviste qui nous rapporte le récit d'Abel ferait écho à leur réaction. Ce récit, puisqu'il atteste l'existence d'une humanité déjà nombreuse (Gen., IV, 14), devrait se placer, non aux origines, mais à l'époque patriarcale et a dû subir un déplacement dans la tradition » (A. Gelin, dans les *Tables* du *D.T.C.*, 5).

J. Chaine apportait ici une précision :

« Il est probable que l'histoire de Qaïn et d'Abel a été reportée aux origines et que primitivement elle se passait plus tard, à l'époque patriarcale ; dans le document P (source sacerdotale, *Priester Codex*), Qênan (qui est sans doute le même personnage que Qaïn) vient dans la liste généalogique plus tard que dans J (document jahviste) (VI, 12) ; il semble donc qu'on se trouve en présence, non d'un anachronisme primitif, mais d'un déplacement dans la tradition, ou dans le récit yahviste » (*Le livre de la Genèse*, p. 77-78).

Ce premier argument ne prouve donc rien en faveur de l'existence de préadamites contemporains d'Adam et de ses descendants immédiats.

La faute des « fils de Dieu » prenant pour femmes les « filles des hommes », ne saurait également fournir une preuve péremptoire en faveur d'une souche de préadamites existant encore au moment où les descendants d'Adam se sont multipliés. Sans doute l'interprétation de Gen., VI, 1-4 est aujourd'hui encore très discutée. Quels sont ces fils de Dieu ? Dans certains livres de la Bible, sous cette forme du pluriel, l'expression désigne les anges (cf. Job, I, 6 ; II, 1 ; XXXVIII, 7 ; Ps. LXXXIX, 7). Aussi la tradition patristique, c'est-à-dire l'enseignement de la majorité des Pères, est-elle favorable à la croyance de l'union des anges avec les filles des hommes. Dans la suite cependant l'idée d'une faute sensuelle des anges étant inadmissible, l'exégèse catholique a cherché une autre voie :

D'après le ℣. 3, seuls les hommes sont punis et non les anges et de plus toute l'humanité et pas seulement les filles des hommes qui se seraient unies aux anges. Ainsi il s'agirait d'une grande partie de l'humanité qui se serait détournée de Dieu, et pas seulement de filles, mais d'hommes également. On ne saurait par ailleurs, pour déterminer le sens de l'expression : fils de Dieu, s'en remettre au vocabulaire de livres poétiques dont la plupart sont de plusieurs siècles plus récents que notre texte de Gen., VI, 1-4, ainsi que c'est le cas pour le livre de Job et le ps. LXXXIX, de composition posté-

rieure à la ruine de Jérusalem. Enfin l'expression « fils de Dieu » peut s'entendre de tels hommes qui se tiennent près de Dieu. Yahweh ne parle-t-il pas d'Israël comme de son fils (Ex., IV, 22 ; Os., XI, 1 ; Ps., LXXX, 16) et des Israélites comme de ses fils (Is., I, 2 ; XXX, 1, 92). Le roi d'Israël est appelé son Fils (II Reg., VII, 14) ; les Israélites sont « les enfants de Yahweh, leur Dieu » (Deut., XIV, 1), et ils doivent être appelés les « enfants du Dieu vivant » (Os., II, 1). A considérer le ℣. 2 non pas isolément, mais dans son rapport avec le verset suivant et les ℣. 1-4 du c. VI comme l'introduction à l'histoire du déluge, il apparaît bien que les fils de Dieu ne sont autres que les hommes pieux, et pas seulement les Séthites. Sans doute l'auteur pense que les Caïnites se sont détournés de Dieu d'une façon générale, mais les Séthites ne sont pas pour autant dans leur ensemble fils de Dieu ; autrement il n'y aurait pas lieu d'insister comme il le fait sur la piété d'Hénoch, V, 22, 24. Pour lui, l'humanité est corrompue, la foi en Dieu et la crainte de Dieu ont disparu ; une preuve en est fournie par la polygamie que suppose ce qui est dit au ℣. 3 des fils de Dieu qui prirent pour eux des femmes parmi toutes celles qui leur plurent. On est loin de la monogamie des origines, déjà méconnue par Lamech, IV, 14.

La solution de la difficulté serait à chercher dans le caractère de citation que présentent les premiers versets du c. VI. Ils font, en effet, l'impression de n'être qu'un fragment mutilé dont certains traits sont de ce fait plus ou moins compréhensibles, surtout les versets 3 et 4. On peut supposer qu'ils appartenaient à une tradition populaire qui représentait le déluge comme l'anéantissement d'une race de géants brutaux et orgueilleux. En raison de leur force surhumaine, l'imagination populaire leur attribuait une origine également surhumaine. N'étant donc pas l'œuvre personnelle de l'auteur de la Genèse, ils sont reproduits par lui tels qu'il les a trouvés et la façon dont il les introduits dans son texte laisse entendre qu'il y a là une citation implicite répondant aux conditions déterminées par la Commission biblique dans son décret du 13 février 1905 pour permettre le recours à ce mode d'interprétation (cf. H. Junker, *Genesis*, Würtzbourg, 1949, p. 31-35).

Revenant sur la question, dans *Biblica*, 1935, p. 205-212, Junker s'est rallié à l'interprétation qui voit dans les Fils de Dieu les Séthites ; du rapprochement de Gen., V, 3 : « Adam vécut cent trente ans et il engendra un fils à sa ressemblance et lui donna le nom de Seth », avec V, 2 : « Dieu fit Adam à sa ressemblance », on peut conclure que, de même qu'Adam appelle celui qu'il a engendré à sa ressemblance son fils, ainsi Dieu qui a formé Adam à sa ressemblance peut être dit son père ; et cette filiation que l'auteur fait passer d'Adam à Seth et non aux autres fils du patriarche désignait ainsi les Séthites comme la race des fils de Dieu. Cf. la fin de la généalogie de N.-S. dans S. Luc, III, 38 : « ...fils de Seth, fils d'Adam, fils de Dieu. »

Selon une interprétation de Rothstein, proposée dans les *Mélanges K. Budde*, Giessen, 1920, et rapportée par Junker, *ibid.*, il y aurait lieu de distinguer entre le sens de l'écrit primitif, peut-être très ancien, de genre fortement mythologique, et le sens qu'il faut lui donner dans le contexte de la Genèse actuelle, selon lequel les mots « Fils de Dieu » se réfèrent aux Séthites tout comme celui des filles des hommes aux Caïnites. Ce serait le dernier rédacteur de la Genèse qui, à l'époque d'Esdras et de Néhémie, pour s'opposer aux unions avec des femmes païennes, auraient voulu montrer les funestes conséquences qui pouvaient en résulter pour les hommes fidèles à Dieu.

Cette longue, mais utile note, empruntée au sage et savant commentateur qu'est A. Clamer (*La Sainte Bible*, t. I, 1re partie, p. 176-177) suffit à montrer combien notre consultant s'égare quand il veut rapporter à une souche préadamite les « filles des hommes », tandis que les fils de Dieu seraient les descendants d'Adam. Tout au moins, son hypothèse manque d'assise sérieuse. Et, pour le démontrer, il suffit d'envisager directement, du point de vue théologique, le problème du préadamitisme.

a) L'homme créé par Dieu à l'état *purement naturel* est, d'après les documents ecclésiastiques et la doctrine commune des théologiens une hypothèse admissible. Sans doute, on peut discuter de la propriété du terme « état » appliqué à la nature pure : « La notion d'état, écrit le P. Kors, O. P., implique dans une nature une disposition conforme à cette nature et une certaine immobilité ; il s'ensuit que, pour la nature humaine, qui est elle-même indéterminée, un état n'est possible que par une détermination surajoutée. » La condition de nature pure n'implique pas encore de détermination surajoutée et Kors en conclut qu' « un *état* dans la nature pure est impossible ». Mais il ajoute que, sans imaginer un état, « l'homme peut être créé dans des conditions exclusivement naturelles » (*La justice primitive et le péché originel*, Le Saulchoir, 1922, p. 119-120). Avec S. Thomas et la théologie catholique, Kors admet donc la possibilité d'un homme créé par Dieu et laissé à la condition de nature pure : *Poterat Deus*, écrit S. Thomas, *alium hominem ex limo terræ formare quem in conditione naturæ relinqueret* (II Sent., d. 31, q. 1, a. 2, ad 3). La condamnation de certaines propositions de Baius (prop. 21, 23, 26) ainsi que du synode janséniste de Pistoie (prop. 17, 18) vient à l'appui de cette doctrine. Toutefois l'hypothèse d'une condition de pure nature n'a jamais été réalisée, du moins en ce qui concerne le genre humain issu d'Adam et d'Eve, puisque par le péché originel l'homme a perdu « la sainteté et la justice en lesquelles il avait été constitué » (Concile de Trente, sess. V, can. 1 et 2).

b) Le fait d'avoir été destitué de cette justice originelle n'implique pas, comme semble le penser notre consultant, que le péché originel entraîne, en fait, un retour à l'état naturel antérieur qu'il imagine. Tout d'abord, comme il l'avoue lui-même, Adam et ses descendants, même privés de la justice originelle, demeurent ordonnés à une fin surnaturelle. Ensuite, la formule classique des effets du péché originel demeure ; *gratuitis spoliatus, vulneratus in naturalibus*. Cette blessure des forces naturelles, quelle que soit la façon dont on l'entende, marque une différence réelle entre l'état de nature déchue et la condition de nature pure. Le concile de Trente le déclare expressément : « *Si quelqu'un ne confesse pas qu'Adam le premier homme... par cette offense et cette prévarication, n'a pas été tout entier amoindri en son corps et en son âme, qu'il soit anathème* » (Sess. V, can. 1).

c) Quelle concession la théologie catholique peut-elle faire à la thèse préadamite ? Nous avons abordé cette question dans l'*Ami*, en 1936, p. 169-171. L'exposé des solutions imaginées nous conduit à la conclusion vague à dessein — peut-il en être autrement ? — d'E. Amann, dans le *D.T.C.* (art. *Préadamites*, XII, 2799). Rappelant d'un mot les

diverses solutions proposées par les abbés Bouyssonie (art. *Polygénisme*) — résumées également dans notre article de 1936 — E. Amann concluait :

Il doit être permis aux savants catholiques de les proposer avec la réserve et la modestie qui convient. L'une de ces hypothèses se rattacherait jusqu'à un certain point au préadamisme. Elle consisterait à voir dans les humanités successives qui nous ont laissé, dans les couches géologiques, et les traces de leur industrie et parfois des restes de leurs squelettes, des sortes d'essais, d'ébauches par quoi la Providence préludait, comme en se jouant, *ludens in orbe terrarum*, à la création de l'humanité définitive, de cet *homo sapiens* dont parle la Genèse. Ces ébauches avaient-elles complètement disparu, quand l'*homo sapiens* notre ancêtre fit son entrée dans le monde ? Qui pourrait le dire ? Des descendants authentiques de ces humanités primitives se sont-ils perpétués ? Grave question sur laquelle il s'en faut que le dernier mot puisse être dit de longtemps, mais que l'on peut discuter pourvu que l'on donne du péché originel une interprétation conforme à la tradition.

Ainsi, pour nous en tenir aux seules découvertes certaines de la paléontologie, nous aurions l' « hypothèse d'un monogénisme humain récent dans un polygénisme antique. Le fondateur de l'espèce dont nous descendons serait un *homo sapiens* fossile. Le Néanderthalien, l'homme de Mauer, le Sinanthrope, etc., ne seraient que des « préhommes » (*Origine de l'homme*, dans *Doctor communis*, 1957, p. 96). Aux explorateurs de nous dire si quelque descendant de ces préhommes non parvenus au stade de perfection cérébrale nécessaire pour que Dieu ait pu choisir chez eux l'*homo sapiens*, existe encore caché dans quelque forêt sauvage, loin des centres civilisés... Mais vraisemblablement ces préhommes — préadamites — ont disparu « comme les autres animaux que l'homme n'a pas domestiqués et qui sont entrés en lutte avec lui ou qu'il a traités comme un gibier... » (Abbés Bouyssonie, *art. cité*, col. 2535).

* *

2. — Vous avez présenté l'origine du premier homme en termes classiques et abstraits ; mais si l'on descend dans le concret, les difficultés surgissent. — Vous citez la thèse du P. Boyer : *Corpus primi hominis speciali et immediata Dei actione ex materia præexistente formatum est.* Cependant, « *ex materia præexistente* » peut s'entendre :

a) en un sens *évolutionniste*. Le corps du premier homme serait tellement formé et engagé dans la matière préexistante que l'âme, *speciali et immediata Dei actione*, en sortirait selon l'adage thomiste, ici surélevé, « *forma educitur de potentia materiæ* ».

b) en un sens *créationniste*. A un certain moment, Dieu aurait créé un principe nouveau, l'âme humaine, et l'aurait infusé dans un germe vivant, dans un embryon d'espèce inférieure. Cet embryon préhumain, recevant une forme substantielle nouvelle, aurait pris son dévelopement vers une direction nouvelle, le type humain. L'âme, comme tout principe vital, forme son propre organisme.

Et voilà le trouble ! La *materia prima* est constante : rien ne se crée, rien ne se perd. L'action immédiate de Dieu crée l'âme humaine. Cette âme humaine forme son organisme spécifique, le corps humain. Peut-on encore parler de « corps formé d'une matière préexistante » puisque l'âme forme son corps (par l'assimilation) et puisqu'il y a eu coupure nette avec le passé, saut, transformation ?

Remarques. — Notre consultant (ce n'est pas le même que le précédent) semble ici s'égarer quelque peu dans l'interprétation donnée au libellé de la thèse énoncée. La Commission biblique demande qu'on maintienne « le sens historique littéral de la Bible en ce qui concerne la création particulière de l'homme ». Pour conserver ce sens historique littéral, il suffit d'enseigner que Dieu, par une action spéciale et immédiate sur une matière préexistante, en a formé le corps humain. On ne dit pas, mais pas du tout, que cette action immédiate et spéciale de Dieu a fait « sortir l'âme *de potentia materiæ* ». L'âme, spirituelle et immortelle, ne saurait en aucune façon, même sous l'action de Dieu, sortir de la matière. Elle est créée immédiatement par Dieu et l'action immédiate et spéciale de Dieu sur la « matière » destinée à devenir corps humain, a été précisément de donner à cette matière l'ultime forme la disposant à recevoir l'âme, qui doit en faire spécifiquement un corps humain. Le sens évolutionniste ne va donc pas jusqu'à concevoir l'ultime disposition à l'âme comme le résultat de l'action des seules forces naturelles : cette ultime disposition exige l'intervention immédiate et spéciale de Dieu et cette intervention, ainsi comprise, est suffisante pour maintenir le sens littéral du récit biblique.

Est-ce à dire que cette création et (pour reprendre une expression assez impropre) cette « infusion » de l'âme dans un organisme pré-humain apporte une contradiction ? Il semble qu'on joue ici sur les mots. L'âme est la « forme substantielle » du corps humain ; elle lui donne d'être « non seulement humain, mais vivant, organique et simplement d'être » (S. Thomas, *De spir. creaturis*, a. 3). De là à affirmer que l'information par l'âme établit dans le corps humain « une coupure avec le passé », c'est-à-dire avec la matière supposée préexistante, et cela en raison d'une assimilation transformante par l'âme des éléments du corps, il y a un abîme. Comme argument, on invoque la « constance » de la matière première en laquelle rien ne se crée, rien ne se perd. Mais la matière première, par elle-même, ne possède aucune réalité actuelle et ne saurait exister sans une forme. Par elle-même, elle est pure puissance — *nec quid, nec quale, nec quantum* — mais puissance susceptible de recevoir des formes substantielles successives, d'où résulte génération ou corruption dans le devenir des êtres. Mais c'est sous l'influence des causes extrinsèques, de la cause finale et surtout de la cause efficiente, que s'opère tout changement et que des formes nouvelles sont tirées (*eductæ*) de la puissance même de la matière qu'elles viennent actuer. De son côté, la forme ne saurait exister sans la matière : matière et forme s'unissent pour donner le composé substantiel, l'être concret qui se rencontre dans la nature ; union de puissance et d'acte constituant ce qui existe vraiment et qui est en conséquence principe et terme propre de la génération et de la corruption substantielle (cf. H.-D. Gardeil, *Initiation à la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, II, p. 24, 25, 44-45). Une exception doit être faite pour l'âme humaine, forme substantielle du corps. Elle est en effet, une forme subsistante, possédant une existence propre ; elle

ne saurait donc être tirée de la puissance de la matière. Seule une création divine peut lui conférer l'être. Mais dans la réalisation du composé humain, l'action créatrice se termine à la fois à la forme substantielle qu'est l'âme et aux dispositions nécessaires dans le sujet que l'âme doit informer. Aussi avons-nous assimilé, dans l'article du 28 mai, le cas du premier homme et celui du fœtus humain animé :

Il n'est pas nécessaire que cette intervention spéciale de Dieu, en vue d'une adaptation dernière d'un corps préhumain à l'âme spirituelle, soit reconnaissable au plan des phénomènes, sur le terrain de la succession expérimentale dans le temps. Il en est d'elle comme de l'intervention spéciale de Dieu, créatrice de chaque âme dans le fœtus humain, réalité métaphysique sans possibilité de constat empirique.

L'intervention divine, pas plus que l'action des causes extrinsèques dans la génération ou la corruption des êtres inférieurs à l'homme, ne peut être considérée comme une « coupure nette avec le passé » ; elle réalise, au contraire, une continuité parfaite dans un « saut », une « transformation » dont la puissance divine est la justification nécessaire et suffisante.

* *

3. — Le même correspondant pose ici un problème qu'il estime « définitif » en ce qui concerne l'évolutionnisme. Résumons : peut-on admettre que l'on puisse arriver à produire scientifiquement la vie ? La vie est-elle ou peut-elle être, au degré animal inférieur à l'homme, le terme d'une évolution naturelle ? Ou faut-il admettre qu'arrivé au seuil du règne végétal ou du règne animal une intervention créatrice de Dieu s'impose ?

Remarques. — La théologie ne saurait ici répondre. Si l'on s'en tient aux êtres inférieurs à l'homme, la règle de la foi est muette. Le dogme de la création est suffisamment sauvegardé dès qu'on admet que Dieu est au point de départ de toute manifestation d'être. On peut donc penser :

a) Ou bien que Dieu est intervenu dans l'apparition de chaque espèce d'êtres vivants, comme le livre de la Genèse semble l'indiquer dans le récit de la création.

b) Ou bien, avec l'évolutionnisme spiritualiste, que les diverses espèces d'êtres vivants, plantes et animaux, sont venues par voie d'évolution, sous l'influence de lois et de causes établies par Dieu, d'un très petit nombre de formes vivantes, voire d'une seule.

Cette seconde opinion n'est pas contraire à l'Ecriture sainte, car si le texte inspiré *paraît* indiquer que les différentes espèces ont été créées distinctes à l'origine, l'interprétation de ces textes n'est pas uniformément et indiscutablement établie. « L'Ecriture ne dit pas comment la terre a produit cette variété des espèces, si c'est immédiatement ou au cours des siècles, si la fixité des espèces a été absolue ou simplement relative » (P. Corluy, *Spicilegium*, p. 198). Quant à la Tradition, elle ne présente aucun enseignement ferme. S. Augustin a même admis que la matière brute possédait des « raisons séminales » que Dieu y avait déposées, véritables potentialités des êtres vivants à venir. Beaucoup de Pères et de théologiens ont admis la génération hétérogène. (Cf. P. M. Périer, *Le Transformisme*, Paris, 1938).

La théologie n'a rien d'autre à dire concernant le problème définitif du consultant.

* *

4. — Pour la formation de la femme (c'est toujours le même consultant qui parle) ; « on ne remarque pas l'audace (*sic*) de la solution de A. Clamer. La doctrine commune est oubliée, les jeunes pensent que tous les auteurs sont du même avis que A. Clamer... »

Remarques. — Nous avons parlé plus haut du « sage et savant commentateur » de la Genèse qu'est M. le chanoine Albert Clamer. C'était en prévision de l'audace qu'on lui reproche... et bien à tort. Il suffit de lire les articles qu'il a composés pour le *D.T.C.*, pour constater la compétence et la sûreté doctrinales du professeur nancéien que la mort de Louis Pirot a placé à la direction de « *La Sainte Bible* » éditée chez Letouzey. Doctrine commune opposée à doctrine « audacieuse » ! Nous ne le pensons pas. Aujourd'hui que la question de genres littéraires dans la Bible s'est orientée vers des solutions plus ouvertes, il devient difficile de maintenir une telle opposition ! Entendons sur ce point de très récents auteurs (qui cependant n'ont pas cru pouvoir se rallier à l'opinion que nous-même avons proposée avec A. Clamer) :

A notre époque toutefois il ne manque pas d'exégètes et de théologiens qui pensent pouvoir abandonner totalement l'*origine physique d'Eve issue d'Adam*. Selon ces auteurs, la relation de priorité d'Adam par rapport à Eve serait due non à une origine physique d'Eve par rapport à Adam, mais au fait qu'Adam doit être considéré comme l'exemplaire d'Eve. Dieu aurait formé le corps d'Eve, se servant comme pour celui d'Adam, d'un animal inférieur, tout en voulant faire un personne semblable à Adam. L'encyclique *Humani generis* ne parle pas de l'origine de la femme. Ce silence fut diversement interprété. Quelques-uns ont estimé que cela laisse supposer que la solution de ce problème est subordonnée à la solution du problème plus général de l'origine du premier homme. En ce cas, comme la question de l'origine du corps d'Adam d'une matière animée ou inanimée est laissée ouverte, ainsi serait restée ouverte à la discussion la question de l'origine du corps d'Eve issue de celui d'Adam. D'autres auteurs, au contraire, estiment que l'encyclique *Humani generis* n'entend pas abandonner la doctrine exprimée dans le discours de 1941, discours expressément cité dans l'encyclique [1]. En ce cas, l'origine physique du corps d'Eve issue du corps d'Adam serait une des vérités contenues dans la révélation divine, vérités qui, à l'égard du transformisme, exigent « la plus grande modération et prudence ». Cette seconde position compte tenu du consentement des théologiens qui, dans le passé, ont affirmé la dépendance physique d'Eve par rapport à Adam, nous semble plus fondée. (Maurizio Flick-Zoltam Alszeghy, S. J., *Il Creatore*, Florence, 1959, p. 275).

Mais ces excellents auteurs s'empressent d'ajouter que « quelle que soit la solution vraie, ce qui

[1] Le passage du discours, adressé aux membres de l'Académie des sciences (30 nov. 1941, *A.A.S.*, vol. XXXIII, p. 506) se réduit à des considérations assez générales, que nous avons plusieurs fois rappelées dans l'*Ami*, notamment en citant le passage d'*Humani generis*, qui s'y réfère (cf. *Ami*, 1950, p. 671) : « L'Eglise n'interdit pas que la doctrine de l'évolution..., etc. »).

importe dans cette narration de l'origine d'Eve, c'est la *vérité religieuse* qui y est contenue. Cette vérité que des auteurs comme Chaine et Clamer ont mise en relief, se résume en trois points : 1° Nature humaine en Eve comme en Adam, ce qui marque la supériorité de l'homme sur les animaux ; 2° Union de l'homme et de la femme dans le mariage ; 3° Supériorité de l'homme sur la femme dans la famille : idées que l'on retrouve dans les discours de Jésus ou les enseignements de S. Paul (*op. cit.*, p. 275-276).

Signalons que déjà en 1936, bien avant la publication du commentaire de Clamer sur la Genèse, nous n'avions pas hésité à écarter de la création du corps d'Eve une dépendance physique par rapport à Adam (p. 171). Mais notre conclusion était encore assez timide :

> L'idée que la Bible veut surtout inculquer dans la formation d'Eve, ...c'est qu'Eve devait être pour le premier homme une compagne *semblable à lui, de même nature physique que lui*. En admettant que parallèlement à la création du premier homme (soit par voie d'évolution dirigée par Dieu et terminée par une *mutation* brusque et réussie, soit par voie de création directe et immédiate) se soit produite la création de la première femme, exactement dans des conditions similaires, n'y aurait-il pas là une dépendance physique de la femme vis-à-vis d'Adam, suffisante pour justifier l'expression : *formatio ex primo homine ?*

Nous rappelons cette prise de position, pour éliminer une conception de l'évolution, peut-être sous-jacente à la pensée de nos deux consultants : l'évolution se développant progressivement et d'une façon continue, alors qu'en réalité les hypothèses transformistes actuelles conçoivent les changements par *mutation brusque*. Pour un croyant, la formation du corps humain (masculin ou féminin) par une mutation brusque intervenant sur un anthropoïde préexistant ouvre une perspective scientifique possible sur l'action divine qui en serait la cause déterminante. L'évolution viendrait ainsi en explication de la foi. Simple suggestion.

**

5. — Revenons à notre premier interlocuteur dont un dernier problème amènera le sourire sur les lèvres de plus d'un lecteur : « L'immortalité d'Adam ne pouvait consister en un séjour indéfini au paradis terrestre, comme nous risquons de le laisser croire naïvement à nos fidèles. Les hommes y seraient serrés comme des sardines dans une boîte... Nécessairement, semble-t-il, la vie présente aurait eu un terme, non par la destruction du composé humain, mais par sa transfiguration et ce passage de l'existence transitoire de la terre à la vie béatifique eût été un triomphe pour l'individu et une joie pour toute la famille humaine : éventualité qui d'ailleurs s'est réalisée une fois en la personne de l'Immaculée, montée au ciel... »

REMARQUES. — La comparaison de la boîte de sardines devait amener le sourire ; mais à part cela, deux remarques :

a) Tous les descendants d'Adam eussent-ils conservé le don d'immortalité ? L'épreuve du premier homme aurait dû être imposée, semble-t-il, à chacun de ses descendants pour que ceux-ci pussent hériter des dons préternaturels du premier père ; et les descendants d'un autre père pécheur n'auraient-ils pas été soumis à la destitution qui aujourd'hui nous frappe tous ? Les « sardines » n'auraient peut-être pas été très nombreuses...

b) Mais admettons qu'Adam ait persévéré dans la fidélité à Dieu et que son exemple ait été suivi par de nombreux descendants. Qu'eût été leur existence et leur destinée ultime ? On ne peut faire ici que de simple conjectures. Traduisons un paragraphe consacré à ce sujet par le P. Ch. Boyer dans son traité *De Deo creante et elevante* (p. 312) :

> Plus probablement il semble que le transfert des hommes innocents à la vie glorieuse ne se serait pas accompli seulement à la fin de ce monde simultanément pour tous les justes, mais à des époques diverses pour différents individus. Ainsi la terre n'aurait pas été remplie d'un trop grand nombre d'habitants et la condition d'un tel état n'aurait pas trop tranché sur la condition de la vie naturelle. De plus, les moyens n'auraient pas manqué de rendre les séparations sans douleur pour ceux qui seraient restés sur terre : par exemple la certitude du bonheur des êtres aimés, les visites qu'on en aurait reçues, et tout au moins la conformité des volontés au bon plaisir divin. Autant qu'on peut l'imaginer, ce transfert au ciel se serait effectué d'une manière connaturelle : par la force des effets d'une grâce de jour en jour plus parfaite, le corps aurait revêtu les qualités de la gloire.

De toute façon, conclut le savant théologien, tout se serait passé dans un ordre de parfaite harmonie de l'homme avec Dieu, avec le monde et, dans l'homme lui-même, de la partie inférieure avec la supérieure.

A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

CORPS MYSTIQUE
COMMUNION DES SAINTS

Q. — Parmi mes confrères, nous avons eu plusieurs discussions au sujet des membres du Corps mystique. Voici quelques questions que je pose à l'*Ami :*

1° Les saints du ciel sont-ils membres du Corps mystique ?

2° Quelle relation existe entre le Corps mystique et la Communion des saints ?

3° Il semble que Pie XII ait limité le Corps mystique à l'Eglise romaine. Alors, depuis l'encyclique *Mystici Corporis*, est-il à conseiller, en parlant du Corps mystique, que nous nous limitions au sens donné par Pie XII ?

R. — La réponse à la troisième question commande logiquement la solution des deux premières. Aussi commencerons-nous par elle. L'*Ami* du 26 février aurait pu déjà apporter quelque lumière sur le problème soulevé. Etudiant la pensée de Pie XII sur le Corps mystique, nous avions, en effet (p. 131, 1re col.) admis que « tant chez les théologiens du concile du Vatican que chez Léon XIII, le Corps mystique du Christ est bien l'Eglise, et l'Eglise romaine, et uniquement l'Eglise

romaine. Aucune allusion n'est faite aux non-catholiques de bonne foi, vivant cependant dans la grâce de Dieu... »

Mais immédiatement après cette précision concernant la pensée de Pie XII et l'appui qu'elle trouve dans les enseignements pontificaux antérieurs, nous avons rappelé la thèse plus générale considérant le Corps mystique du Christ comme composé de tous les justes et même de tous les hommes qui, à un titre quelconque reçoivent ou sont susceptibles de recevoir l'influence de la grâce capitale. C'est le thème développé par S. Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique,* III[a], q. 8, a. 3 :

Il y a cette différence entre le corps naturel de l'homme et le corps mystique de l'Eglise, que les membres du corps naturel coexistent tous en même temps, mais non les membres du corps mystique. Et cela est vrai, — soit que l'on considère leur être de nature : le corps de l'Eglise est en effet constitué par les hommes qui vécurent depuis le commencement du monde et qui vivront jusqu'à la fin ; — soit que l'on considère leur être de grâce : parmi les membres de l'Eglise vivant à la même époque, en effet, certains sont privés de la grâce, mais l'auront plus tard ; d'autres déjà la possèdent. Il faut donc regarder comme membres du corps mystique non seulement ceux qui le sont actuellement, mais aussi ceux qui le sont en puissance. Parmi ces derniers, les uns le sont en puissance sans jamais le devenir en acte ; les autres le deviennent en acte à un moment donné, soit par le moyen de la foi, soit par le moyen de la charité en cette vie, soit enfin par la béatitude de la patrie céleste.

Si donc nous considérons en général toutes les époques du monde, le Christ est tête de tous les hommes, mais à divers degrés : en premier lieu et principalement il est tête de ceux qui lui sont unis dans la gloire ; en second lieu, il est tête de ceux qui lui sont unis actuellement par la charité ; en troisième lieu, de ceux qui lui sont unis par la foi ; en quatrième lieu, de ceux qui lui sont unis en puissance, mais qui, dans les desseins de la prédestination divine, le seront un jour en acte ; en cinquième lieu enfin, de ceux qui lui sont unis en puissance et ne le seront jamais en acte, tels les hommes qui vivent en ce monde et ne sont pas prédestinés ; quant aux autres qui ont quitté cette vie, ils cessent entièrement d'être membres du Christ, car ils ne sont plus en puissance de lui être unis. (Trad. du P. Ch.-V. Héris, O. P.).

La conception de S. Thomas n'est donc pas celle dont s'inspire Pie XII ; elle en déborde singulièrement les limites. Le P. Emile Mersch, qu'on peut appeler vraiment le théologien du Corps mystique, nous avertit expressément qu'on rencontre chez les auteurs un certain nombre de vues divergentes :

« La raison en est que, *sans différer d'avis sur le fond des choses,* ils emploient l'expression de Corps mystique en des sens différents. Beaucoup, comme le fait d'ordinaire S. Thomas, parlent de tous ceux qui, à ne regarder que la plénitude de grâce renfermée dans le Christ, sont susceptibles d'être vivifiés par lui. Ils disent alors que le « corps » du Christ contient tous les hommes et n'exclut que les réprouvés. Mais, pour d'autres, le « corps » du Christ est l'ensemble de ceux qui reçoivent, en fait, l'influx de grâce venant du chef. Défini de la sorte, ce « corps » coïncide à peu près avec l'âme de l'Eglise : il contient les saints et les justes qui ont la charité ou du moins la foi. Enfin, spécialement lors des controverses protestantes sur la nature de l'Eglise, plusieurs théologiens ont identifié le « corps » du Christ et le corps de l'Eglise. D'après eux, on est rattaché à ce corps par les mêmes liens qui rattachent au magistère ecclésiastique. Ces derniers auteurs, cependant, ont rarement été jusqu'au bout de leurs principes : nous n'avons pas souvenir, par exemple, qu'aucun exclue du corps du Christ les catéchumènes fervents qui, cependant, faute du caractère baptismal, ne sont pas membres de l'Eglise visible. Du reste, les théologiens déclarent volontiers que, sur ce point, *il n'y a guère que des différences de vocabulaire* » (*Le Corps mystique du Christ, Etude de théologie historique,* 3[e] éd., t. II, p. 233-34).

Nous avons souligné les deux phrases affirmant l'identité de vue fondamentale que recouvrent les divergences d'expressions. Aussi bien, dans l'article du 26 février, en citant le canon 32 de la VI[e] session du Concile de Trente, déclarant le juste « membre vivant du Christ », avons-nous expressément déclaré qu'il ne saurait y avoir de divergence réelle entre l'affirmation du concile et la position prise par Pie XII. Nous ajouterons aujourd'hui, avec le P. Mersch, que les vues divergentes n'atteignent pas le fond des choses. Peut-être Pie XII a-t-il voulu affirmer (ainsi que les tenants de la troisième opinion relevée par le P. Mersch) « la thèse catholique de l'aspect juridique du Corps de l'Eglise »[1] en rappelant que « seuls font partie de l'Eglise (en tant que corps visible) ceux qui ont reçu le baptême de régénération et professent la vraie foi, qui d'autre part, ne se sont pas, pour leur malheur, séparés de l'ensemble du corps ou n'ont pas été retranchés pour des fautes très graves par l'autorité légitime » (Encycl. *Mystici Corporis*). Peut-être aussi pourrait-on dire au sujet des justes qui, hors de l'Eglise visible — les seuls dont le cas peut ici faire difficulté — vivent de la vie de la grâce, qu'ils ne sont encore, pour reprendre une expression de Pie XII, qu' « ordonnés » au Corps mystique, tout en étant déjà membres du Christ. Ce sont là deux interprétations proposées dans l'article du 26 février (p. 132, 1[re] col.).

* *

[1] La notion du corps mystique et celle de l'Eglise sont extrêmement voisines. Aucune décision, aucun usage reçu ne permet d'établir une division nette entre le sens de l'une et celui de l'autre. Pour aider à classer les idées, voici, ce nous semble, ce qu'on peut dire de plus acceptable. Ces deux notions expriment également l'œuvre du Christ en ce monde, mais la première, la notion du corps mystique, désigne d'abord l'élément invisible de cette œuvre (vie intérieure, Christ continué, etc.), et la seconde, la notion d'Eglise, désigne d'abord l'élément visible de cette même œuvre (société, autorité, etc.). Mais ce ne sont là que les significations primordiales ; tout de suite il faut expliquer que le corps mystique, en même temps que son aspect intérieur, a un aspect visible (société...), et que l'Eglise, en même temps que son élément empirique, a un élément mystique (Christ continué, etc.). Or l'élément visible de l'Eglise s'appelle aussi le corps de l'Eglise, du même nom par conséquent que le corps mystique. Cette similitude de termes serait propre à engendrer des confusions, si l'on n'était pas averti... : « Plus de conditions sont requises pour être membre de l'Eglise que pour être membre du Christ, écrit Ph. de Gamaches. (*Summa theol.*, III, Paris, 1634, p. 119), car, pour être appelé membre du Christ, il suffit d'inspirations occultes et cachées se rapportant à la grâce actuelle et provenant des mérites du Christ, même si elles rencontrent un obstacle et ne produisent aucun effet. » (Cité par Mersch *op. cit.*, p. 233-34, note).

1° En vous en inspirant, il vous sera facile, tout en conservant la thèse classique formulée par S. Thomas d'Aquin, de ne pas vous mettre en contradiction avec Pie XII. Distinguez les hommes, en état de péché, *attachés seulement en puissance au Corps mystique*, les justes non catholiques, *ordonnés à ce corps et formellement « membres du Christ »* et les justes, *membres de l'Eglise catholique romaine* qui est le Corps mystique du Christ.

2° N'hésitez pas à affirmer que les saints du ciel sont membres du Corps mystique. Avec saint Thomas, redites que le Christ, « en premier lieu et principalement, est la tête de ceux qui lui sont actuellement unis dans la gloire ».

3° Il est difficile de préciser en quelques mots la relation qui existe entre le Corps mystique et la Communion des saints. Relevons cependant quelques enseignements formulés à ce sujet par Pie XII lui-même, dans les deux encycliques *Mystici Corporis* (29 juin 1943) et *Mediator Dei* (20 nov. 1947).

a) *Mystici Corporis.* — Le conception du Corps mystique exige

> une multiplicité de membres reliés entre eux de manière à se venir mutuellement en aide... Dans l'Eglise, chaque membre ne vit pas uniquement pour lui, mais il assiste aussi les autres, et tous s'aident réciproquement, pour leur mutuelle consolation aussi bien que pour un meilleur développement de tout le corps (Edit. de la *Bonne Presse*, p. 10-11).

C'est par sa mort sur la Croix que le Christ est devenu, au sens plein du mot, « la Tête de l'Eglise ». Par son gouvernement extérieur et invisible, il éclaire et fortifie les chefs de son Eglise et suscite en cette Eglise même les saints qu'il propose « en exemple aux autres fidèles pour l'accroissement de son corps mystique ». Mais la Tête doit être aidée par les membres : le Sauveur

> veut recevoir l'aide des membres de son corps mystique pour accomplir l'œuvre de la Rédemption. Cela ne provient pourtant pas de son indigence et de sa faiblesse, mais plutôt de ce que lui-même a pris cette disposition pour le plus grand honneur de son Epouse sans tache. Tandis qu'en mourant sur la croix, il a communiqué à son Eglise, sans aucune collaboration de sa part, le trésor sans limite de sa Rédemption, quand il s'agit de distinguer ce trésor, non seulement il partage avec son épouse immaculée l'œuvre de la sanctification des âmes, mais il veut encore que celle-ci naisse pour ainsi dire de son travail. *Mystère redoutable, certes, et qu'on ne méditera jamais assez ; le salut d'un grand nombre d'âmes dépend des prières et des mortifications volontaires supportées à cette fin des membres du corps mystique de Jésus-Christ et du travail de collaboration que les pasteurs et les fidèles, spécialement les pères et mères de famille, doivent apporter à notre divin Sauveur* (p. 24).

La communication des grâces méritées par le Christ, Tête de son Eglise, se fait par degrés et c'est ici qu'intervient encore l'influence des membres du corps mystique, dans cette communication des grâces. « Leur abondance plus ou moins grande, déclare Pie XII, dépend largement

> de nos bonnes actions qui obtiennent spontanément de Dieu... la rosée des faveurs célestes. Or cette pluie de grâces célestes sera certainement très abondante si, non contents d'offrir à Dieu d'ardentes prières, non contents de nous efforcer par les devoirs de la charité chrétienne de soulager les infortunes de tant d'indigents (*l'aumône*), nous préférons aux intérêts passagers du monde les biens impérissables, si nous maîtrisons ce corps mortel par la *pénitence volontaire* en lui refusant les plaisirs défendus, en le traitant même avec sévérité et austérité ; si enfin nous acceptons humblement comme de la main de Dieu les *travaux* et les *souffrances* de la vie présente... (p. 59).

Prière, aumône, jeûne, c'est-à-dire pénitences de toutes sortes, ne sont-ce pas là les trois dispositions requises pour obtenir aux âmes, dans la communion des saints, les grâces dont elles ont besoin ?

b) *Mediator Dei.* — Certains aspects de l'activité surnaturelle des membres du corps mystique dans la communion des saints sont mis ici en meilleur relief. Tout dans la vie chrétienne, déclare Pie XII, « doit être bien ordonné et *théocentrique*, si l'on veut que tout y soit dirigé à la gloire de Dieu par la vie et la vertu qui nous viennent de notre divin Chef » (p. 18). Les simples fidèles eux-mêmes, par des dispositions plus parfaites, s'efforceront de répondre plus activement aux inspirations de la grâce et d'imiter chaque jour davantage les vertus du Rédempteur : « Ils ne seront pas les seuls à en profiter, mais *avec eux tout le corps de l'Eglise, dans lequel tout le bien qui se fait dérive de la vertu du Chef et sert finalement au bien de tous les membres* » (p. 19). Voilà bien l'influence bienfaisante des membres de l'Eglise sur l'ensemble du corps mystique et sur chacun des membres !

C'est d'abord le Christ, chef de son Corps mystique, qui, le premier, exerce cette influence dans le renouvellement du sacrifice de la croix à l'autel : en premier lieu, la glorification du Père céleste et, pour que cet hommage ne cesse jamais, les membres s'unissent à leur divin Chef dans le sacrifice eucharistique et, avec lui unis aux anges et aux archanges, ils adressent en chœur à Dieu de continuels hommages ; — en second lieu, actions de grâces ; — en troisième lieu, expiation, propitiation pour nos péchés et les péchés du monde entier, non seulement pour nous qui jouissons de cette vie mortelle, mais aussi *pour tous ceux qui reposent dans le Christ, qui nous ont précédés avec le signe de la foi et qui dorment du sommeil de la paix* (p. 32). Nous sommes ici en communion avec les âmes du purgatoire ; mais le rachat offert par le Christ n'obtient pas aussitôt son plein effet :

> Il faut que le Christ, après avoir racheté le monde au prix très précieux de lui-même, entre effectivement en possession des âmes des hommes. Aussi, pour que leur rédemption et leur salut, en ce qui concerne les individus et toutes les générations qui se succèderont jusqu'à la fin des siècles, se réalisent et soient agréés de Dieu, *il faut absolument que chaque homme en particulier entre en contact vital avec le sacrifice de la croix et donc que les mérites qui en découlent lui soient transmis* (p. 33).

Or cela n'est possible que grâce à la collaboration des fidèles, par la réception des sacrements, par leur participation au sacrifice de la messe. Pie XII insiste longuement sur la participation des fidèles à la messe, participation en tant qu'ils offrent avec le prêtre, participation en tant qu'ils doivent eux-mêmes s'offrir comme victimes.

Union des membres du Corps mystique à Jésus leur Chef dans tous les actes qui peuvent contri-

buer au resserrement des liens les unissant dans la communion des saints, tel est le sens des affirmations pontificales. L'encyclique *Mediator Dei* n'omet pas d'élever nos pensées jusqu'aux saints, nos modèles et nos intercesseurs, et surtout jusqu'à la Très Sainte Vierge, « devenue notre Mère au moment où le divin Rédempteur accomplissait le sacrifice de lui-même... »

S'il fallait maintenant résumer d'un mot le rapport qui existe entre l'Eglise, corps mystique du Christ et la communion des saints, on pourrait, on devrait dire que c'est un rapport d'identité. Un mot d'explication à ce sujet, et ce sera notre conclusion.

* *

L'expression « Communio sanctorum » peut s'interpréter de trois façons différentes :

Tout d'abord, un *sens sacramentel.* — Le mot « sanctorum » désignerait non les saints (au masculin), mais, au neutre, les choses saintes. La communion des saints marquerait donc une participation aux mêmes sacrements et particulièrement au mystère eucharistique. A cette solution s'est arrêté Th. Zahn, *Das apostolische Symbolum* (Leipzig, 1893, p. 88). Il est difficile d'accorder à cette signification une origine traditionnelle. Reconnaissons toutefois que S. Thomas s'y est attaché : pour lui, la communion des saints est une communion aux *biens* de l'Eglise. Parmi ces biens, il faut en premier lieu noter ceux que le Christ nous a acquis par sa passion et qu'il nous communique par ses sacrements. Mais il y a aussi les mérites du Christ et ceux des saints, mérites dont la répartition est faite aux âmes qu'unit la charité (*Expositio in symbolum apostolorum*).

Un second sens correspond au masculin : *communion entre les saints.* Les textes de Fauste de Riez († vers 495) et de Nicétas de Rémésiana († 414) et tous les commentateurs de l'article du symbole au v[e] et vi[e] siècles emploient le mot au masculin. L'Eglise n'a-t-elle pas toujours enseigné l'union intime de tous les saints entre eux ? Aucune expression n'était plus propre à traduire cette croyance que la formule « *communio sanctorum* ». Toutefois le masculin peut revêtir deux acceptions différentes.

— *Sancti* pourrait désigner les chrétiens, comme l'entend S. Paul, suivi par les écrivains du I[er] et du II[e] siècle. C'est là l'interprétation de H.-B. Swete, *The Holy Catholic Church, the Communion of Saints, Study in the Apostles Creed* (Londres, 1894, p. 82-88). La formule marquerait une propriété de l'Eglise, la sainteté « opposée au puritanisme des donatistes qui s'obstinaient à ne voir dans l'Eglise romaine qu'un mélange indigne de justes et de pécheurs » [2].

— Au v[e] siècle, quand la formule fut insérée au symbole des apôtres, le mot « *sancti* » désignait presque exclusivement les saints du ciel. C'est le sens que lui donnent les textes de Nicétas, de Fauste, de l'école de S. Augustin. La communion des saints serait ainsi une communication mystique établie entre les fidèles de la terre et les élus du ciel.

Mais quand on étudie l'évolution de la pensée chrétienne sur le dogme de la communion des saints, on constate que l'Ecriture, les Pères, les anciens monuments de la piété chrétienne, les meilleurs théologiens, les documents du magistère nous orientent vers une conclusion, qui englobe les trois significations de l'article du symbole : « Je crois l'Eglise catholique, c'est-à-dire la communion des saints », cette communion qui unit dans le même corps mystique du Christ l'Eglise militante, l'Eglise souffrante, l'Eglise triomphante.

A. MICHEL.

[2] Cf. P. Bernard, *D.T.C.*, art. *Communion des saints*, t. III, 455.

MARIE A-T-ELLE EU CONSCIENCE DE SA MATERNITE DIVINE ?

Q. — Devant deux communautés religieuses est lu, en ce moment (la lettre de notre consultant est du 20 mai dernier) un ouvrage de Louis Sénégas, *La Vierge-Mère d'après l'Evangile*. (*Les éditions ouvrières*, 1957). Or, aux pages 25-26, l'auteur, après avoir rappelé les paroles de Gabriel annonçant que Jésus serait, à la fois, « fils de David » et « Fils du Très-Haut », ajoute : « Mais l'ange ne dit pas que ce « Fils du Très-Haut » sera le Verbe de Dieu, la seconde Personne de la Trinité et *donc Dieu.* Il dit seulement qu'il sera *une créature privilégiée*, qu'il sera le Messie, le Sauveur dont le règne sera sans fin.

« Les révélations de Dieu sont *toujours* progressives et lentes. C'est *une forme de respect.* Dieu ne veut pas nous éblouir par une lumière trop vive.

Marie a connu comme nous l'acquisition lente de la vérité... »

Cela revient à dire qu'au moment où elle a prononcé son « fiat » Marie n'avait pas encore conscience qu'elle allait devenir *Mère de Dieu.*

Cette thèse a choqué plusieurs auditeurs. Pour ma part, j'admets fort bien que, pour des réalisations d'importance secondaire (motif du séjour de l'enfant Jésus au Temple, etc.), les lumières, en Marie, aient été progressives ; mais que sur le point *fondamental* de la génération de Jésus, authentiquement Fils de Dieu et vrai Dieu, je ne crois pas que l'intelligence de cette réalité n'ait pas été infusée à Marie, même avec la demi-obscurité des mots prononcés par Gabriel : demi-obscurité pour nous peut-être et pour nos exégètes, mais sans doute pas pour l'intéressée, la Mère, qui devait savoir QUI elle allait mettre au monde.

Il me semble avoir lu quelque part un texte émanant d'une autorité romaine, blamant les écrivains catholiques soutenant la thèse de L. Sénégas.

Qu'en pensez-vous ?

R. — Tout d'abord, il est utile de dire que nous avons transcrit cette lettre, avec les soulignements et les guillemets qu'elle comporte. Ceci, pour dégager notre responsabilité quant aux textes soumis à notre appréciation.

Notre réponse sera brève. Sans doute, plusieurs auteurs, exégètes sérieux, ont proposé et soutenu la même thèse que L. S. Ils n'ont reçu, que l'on sache, aucune réprobation officielle.

Mais, en ce qui nous concerne, nous pensons qu'il faut tenir fermement qu'à l'Annonciation, Marie a eu conscience qu'il s'agissait bien d'une maternité *divine*, proposée à elle par l'ange Gabriel. Non seulement le texte de S. Luc ne suggère pas le contraire, mais une étude approfondie

de la progression qu'on trouve dans le dialogue de Marie et de l'ange, aboutit à cette conclusion : la maternité de Marie doit être virginale, précisément parce qu'elle sera une maternité *divine*.

Nous ne pouvons mieux faire que renvoyer notre correspondant à la conférence faite sur ce sujet par le P. S. Lyonnet, S. J., professeur à l'Institut Biblique de Rome, conférence intégralement reproduite dans l'*Ami* du 19 janvier 1956.

A. MICHEL.

A PROPOS DE L' « IMPRIMATUR »

Q. — L'*Imprimatur* (et le *Nihil obstat* qui le précède régulièrement, can. 1393, § 4) doivent-ils figurer *obligatoirement* sur l'ouvrage religieux auquel ils sont accordés ? Ou bien peut-on être autorisé parfois à ne pas en faire état, et pour quel motif ?

Sur ce point, aucune précision dans le Code. Or assez souvent on rencontre, dans le domaine de l'édition, des ouvrages, — même écrits par des prêtres ou des religieux — qui ne sont revêtus ni de l'*Imprimatur*, ni du *Nihil obstat*.

Est-ce bien régulier ?

R. — Les questions qui nous sont posées à propos de la « censure des livres » et de l' « Index » sont assez nombreuses en ce moment. L'*Ami* se propose donc de reprendre prochainement la question *ex professo* dans un article d'ensemble.

En attendant, voici la réponse précise à un cas sur lequel nous sommes souvent consultés et qui semble intéresser — voire inquiéter — un certain nombre de nos lecteurs ou correspondants.

1° Notons d'abord que le terme lui-même d'*Imprimatur* n'est qu'une formule consacrée *par l'usage* pour exprimer l'autorisation officielle (la *licentia edendi*, dont parle le canon 1385, § 2) accordée par l'Ordinaire du lieu, en vue de l'*édition* [1] d'un ouvrage ou écrit soumis à la censure ecclésiastique préalable (can. 1385).

Le premier document pontifical qui imposait le *mot* lui-même, — déjà traditionnel, — pour exprimer cette autorisation (de même que la formule *Nihil obstat*, déjà consacrée par l'usage, pour manifester le jugement du censeur), était l'encyclique *Pascendi* du 8 sept. 1907 (§ III, n. 4). La même prescription fut renouvelée dans le Motu proprio *Sacrorum Antistitum* (§ 4) du 1er sept. 1910. La Constitution *Officiorum ac munerum* de Léon XIII (25 janvier 1897), qui avait réorganisé la discipline de la censure et de la prohibition des livres, n'imposait aucune formule pour marquer « l'approbation » ou « *licentia edendi* » (art. 40).

Le Code, dont les canons 1393-1394 renferment la discipline actuelle sur ce point, n'a pas renouvelé les prescriptions de Pie X ; nulle part il ne parle de l'*Imprimatur* ou du *Nihil obstat*. Il n'est pas illégitime d'en conclure que ces deux expressions ne sont plus obligatoires [2]. Les décrets subséquents du St-Office sur la question gardent d'ailleurs le même silence.

Ainsi donc, il serait abusif d'attribuer à l'*Imprimatur* une valeur quasi sacramentelle. Le mot peut être remplacé légitimement par des termes ou formules qui expriment la « permission d'éditer » (*licentia edendi*) dont parle le Code. Peuvent être considérées comme équivalentes les expressions : *Imprimi potest*, « Permis d'imprimer » ; ou de façon plus explicite : « Vu le rapport favorable de N... (censeur) nous autorisons la publication, nous permettons d'imprimer, etc. » ; ou encore une lettre d'approbation ou même une simple lettre d'éloges, émanée de l'autorité compétente et placée en tête de l'ouvrage.

2° Il reste cependant que le terme *Imprimatur* est devenu traditionnel et comme consacré par l'usage (tout comme *Nihil obstat*). On ne saurait nier qu'il jouisse, tant auprès des clercs que chez les fidèles, d'un prestige qui devrait être la garantie d'une authentique orthodoxie doctrinale. Cependant, le Saint-Office ayant été obligé, à plusieurs reprises, de condamner ou de faire retirer du commerce des écrits publiés avec l'autorisation régulière des Ordinaires, a invité ceux-ci à procéder avec une prudence accrue à l'examen des œuvres à éditer, spécialement des tracts ou brochures qui introduisent de nouvelles formes de culte ou de dévotion. Ils ne devront accorder le permis d'imprimer (*licentia edendi*) qu'après jugement favorable de « censeurs vraiment compétents » (Saint-Office, 21 mars 1941 ; 17 avril 1942) [3].

3° Il est dit, au canon 1393, § 4, que l'avis du censeur doit être donné *par écrit* et ne doit pas être anonyme (cela, afin de savoir qui est responsable du jugement favorable) ; régulièrement, il doit *précéder* le « permis d'imprimer » accordé par l'Ordinaire. Le même canon prévoit cependant qu'il peut exister des circonstances exceptionnelles (très rares, *perquam raro*), dans lesquelles l'Ordinaire du lieu pourra, s'il l'estime prudent, « omettre la mention du censeur ». Le cas se vérifiera tout naturellement si c'est l'Ordinaire du lieu lui-même qui publie une de ses œuvres : il n'a pas à se soumettre à la censure d'un autre. De même si l'Ordinaire a examiné par lui-même (comme il en a le droit) l'écrit à éditer. Mais le Supérieur religieux, — quelle que soit sa dignité, et même s'il a qualité d'Ordinaire (au sens du

[1] Au sens originel de « publication », « mise au jour » (*edere*). Car si un écrit, *même imprimé*, n'était pas destiné à être mis à la disposition du public, mais réservé à certaines personnes bien déterminées (ce que l'on exprime par les formules : *ad usum privatum*, « à l'usage d'épreuve », « *pro manuscripto* », etc.), cet ouvrage ne tomberait pas sous les prescriptions de la « censure préalable ». Il en serait ainsi, par exemple, de l'histoire d'une Congrégation religieuse ou d'une école, destinée principalement aux religieuses ou aux élèves, et que l'on ne trouve pas en librairie, — des cours (polycopiés, ou même imprimés) d'un professeur, distribués seulement aux élèves ou anciens élèves, etc. Dans ces exemples, — et d'autres semblables, — c'est moins le nombre des exemplaires tirés ou le mode de reproduction mécanique qui sont à considérer, que les *destinataires* et les *bénéficiaires* de la distribution. Car si, pratiquement, l'envoi de l'ouvrage ou opuscule est fait « à *quiconque* en fait la demande », c'est une édition déguisée.

[2] Alors que certaines autres prescriptions (par ex. le « serment antimoderniste » et les « conseils de vigilance ») ont été positivement maintenues par décret spécial du Saint-Office (22 mars 1918).

[3] *Acta Ap. Sedis* (1941), t. XXXIII, p. 121 ; t. XXXIV (1942), p. 149.

canon 198, § 1), — doit obtenir l'autorisation d'éditer de l'Ordinaire *du lieu* (can. 1385, § 1)[4].

4° Cette permission (*licentia edendi*), — quelle qu'en soit la forme ou l'expression, — *doit* être *imprimée* en tête ou à la fin de l'ouvrage, brochure, tract ou image, avec indication du *nom* de l'Ordinaire, ainsi que du *lieu* et de la *date* de concession[5].

On notera que le Code est muet sur l'obligation d'y *imprimer également* le jugement favorable (*Nihil obstat* ou formule équivalente) et le nom du *censeur*. C'est pourquoi de bons auteurs (comme Vermeersch-Creusen, Brys, Jombart, Coronata...) pensent que cette mention *imprimée* n'est pas strictement obligatoire : la responsabilité du censeur est suffisamment affirmée si son nom et le jugement qu'il a dû donner *par écrit* (can. 1393, § 4) sont conservés aux archives de l'évêché. En fait, nous constatons que plusieurs revues canoniques, même éditées à Rome, ne portent pas de *Nihil obstat*.

5° Pour des opuscules ou brochures de minime importance, il est d'usage en certaines régions de mentionner, au lieu de l'*Imprimatur* traditionnel, des formules moins précises (et souvent sans nom du concédant, ni lieu, ni date) comme : *De licentia superiorum. Cum permissu superiorum*, « Avec l'autorisation, — ou permission — des supérieurs ecclésiastiques », etc. Mais on fait remarquer avec raison que, par elles-mêmes, ces formules sont insuffisantes, d'abord parce qu'anonymes, sans date ni indication de lieu, et ensuite parce qu'elles sont équivoques. Elles peuvent indiquer en effet, non pas une authentique autorisation d'éditer (*licentia edendi*), mais peut-être seulement la permission (*licentia*, can. 1385, § 3) que les religieux doivent obtenir de leur supérieur majeur, et qui ne saurait tenir lieu d'*imprimatur*. En fait, ces formules sont tolérées (même dans des revues romaines) comme une approbation ou autorisation « provisoire » en vue de l'importance de chaque fascicule d'un périodique ; l'*imprimatur* n'étant donné qu'une fois, *à la fin de l'année ou du tome*, pour la reliure en volume[6].

6° La permission accordée aux Religieux par leur Supérieur majeur (can. 1385, § 3), — pas plus que celle que les clercs séculiers doivent obtenir de leur Ordinaire même pour éditer des ouvrages profanes, can. 1386, — n'ont à être mentionnées dans les publications. L'autorisation peut d'ailleurs être accordée à un sujet *de vive voix* et, d'une façon générale, pour toutes les publications auxquelles il pourra avoir à collaborer. On la trouve cependant imprimée au début ou à la fin de certains ouvrages (qui ont pour auteurs des religieux), à côté et en plus du *Nihil obstat* et de l'*Imprimatur*. Cette *licentia* est exprimée alors, soit par la formule : *Cum permissu superiorum* ou une autre plus ample, — soit par *Imprimi potest* ou même par *Imprimatur* avec le nom du Supérieur religieux... Ce qui prouve que les mots n'ont rien de « sacramentel »... Mais cet *imprimatur* du Supérieur ne saurait tenir lieu de la *licentia edendi* que seul peut accorder l'Ordinaire *du lieu*.

7° Ce n'est qu'*exceptionnellement* et pour des *causes graves et urgentes* que l'Ordinaire du lieu pourrait *dispenser* un auteur ou un éditeur de faire figurer l'*imprimatur* (ou toute formule exprimant

[4] Un correspondant nous a demandé si les évêques *titulaires* (jadis *in partibus*) ont à soumettre leurs ouvrages (ayant les caractères prévus au can. 1385, 2°) à la censure ecclésiastique. Il faut répondre *oui*, sans hésiter, car *seuls* les évêques *résidentiels* (can. 198, § 1) ont qualité d'Ordinaires *du lieu* et donc peuvent donner la *licentia edendi* (can. 1385, § 2).

[5] Canon 1394, § 1 : Licentia qua Ordinarius potestatem edendi facit, in scriptis concedatur, in principio aut in fine libri, folii vel imaginis imprimenda, expresso nomine concedentis itemque loco et tempore concessionis.

Pourquoi faut-il que cette prescription concernant les *images* soit si peu observée en France, — et aussi à l'étranger, — surtout s'il n'y a pas de texte (prière ou indication d'indulgence) annexé ?

Et pourtant, le canon 1385, § 1, 3° est formel : *Imagines sacræ quovis modo imprimendæ, sive preces adjunctas habeant, sive sine illis edantur...*

La Constit. *Officiorum* de Léon XIII (1897), art. 15, n'imposait cette obligation qu'aux images « nouvelles » (*novæ*). L'accroissement de sévérité de la discipline a-t-il rendu celle-ci plus difficile à observer ou même presqu'impraticable ? ? ? — Toujours est-il que *s'il n'y a pas de texte* joint à l'image, une tolérance (qui n'est peut-être pas encore une coutume) s'est établie pratiquement au moins en faveur des images qui reproduisent des types connus ou classiques. Mais nul doute que, au moins les images *nouvelles* (et, de nos jours, il y en a !...) devraient être soumises à l'autorité compétente avant d'être éditées.

On notera toutefois que seules les images pieuses « qui vont à l'encontre du sens et des décrets de l'Eglise » sont *ipso jure prohibitæ* (can. 1399, 12°).

[6] Quelques exemples concrets, — pris au hasard, — donneront à nos lecteurs une idée de la variété d'interprétation donné pratiquement à ces règles, par des publications fort respectables et estimables, et cela au *vu et au su* du législateur, qui ne croit pas devoir urger la loi ni user de rigueur, lorsque l'imprimé a été (et qu'on ne saurait en douter) soumis à la censure préalable.

— Nos lecteurs auront pu remarquer que l'*Ami* mentionne expressément dans *chaque* numéro un *imprimatur* en règle. Mais il ne fait pas état du *Nihil obstat* du censeur.

— On trouve dans *chaque* livraison de la *Nouvelle Revue Théologique* (Louvain), de *Monitor ecclesiasticus* (Rome), de *Palestra del Clero* (Rovigo, Italie) *à la fois* la mention du *Nihil obstat* et de l'*Imprimatur*.

— Les différents fascicules de *Periodica de re morali canonica et liturgica* (Rome, Grégorienne) ne portent que la mention *Adprobantibus superioribus ecclesiasticis*. (Jadis, à la fin de chaque année, une feuille de garde avec titre, — en vue de la reliure, — faisait mention de l'*imprimatur* canonique en même temps que de la « permission » du supérieur religieux, exprimée tantôt par *Imprimi potest*, tantôt par *Imprimatur*). — Les livraisons de *Perfice munus* (Turin) se contentent de la simple mention : *Per la revisione ecclesiastica* suivie du nom d'un religieux.

— L'*imprimatur* seul figure sur la feuille de garde des *Ephemerides juris canonici* (Rome) ou sur la couverture des *Collectanea Mechliniensia* (Malines).

— En revanche, nous avons cherché en vain une mention quelconque de la « censure ecclésiastique » dans *Rivista española de Derecho canonico* (Salamanque), *Revue de droit canonique* (Strasbourg), *Maison-Dieu* (Paris), *L'Union*, Revue mensuelle de Pastorale (Paris), *Prêtre et Apôtre*, Revue de spiritualité et d'apostolat (Paris), *Sal terræ* (Santander, Espagne), etc.

Nous aurons l'occasion de revenir sur l'interprétation à donner au canon 1385, concernant les *écrits* (*libri, libelli, scripta*) qui doivent être soumis à la censure ecclésiastique préalable. Nous n'attirons l'attention aujourd'hui que sur les *signes* ou *manifestations extérieures* de cette censure.

la « permission d'éditer ») dans un ouvrage à publier. Cette manière de faire va directement à l'encontre de la lettre du canon 1394, § 1. L'Ordinaire ne peut accorder cette dispense qu'en vertu du canon 81 [7], ou bien en se munissant d'un indult si la chose doit se renouveler fréquemment. Il est possible aussi — attendu qu'il s'agit d'une loi purement ecclésiastique, — de faire appel à l'épikie, et même de voir, si, dans des circonstances particulières, cette loi ne cesserait pas (*cessatio a contrario*) parce que son observation littérale serait dommageable au bien des âmes. Ce serait le cas, par exemple, si un ouvrage utile pour faire connaître la doctrine de l'Eglise dans certains milieux, ne pouvait pas paraître avec un *imprimatur* apparent dans une collection très lue ; ou ne pouvait être revêtu de l'*imprimatur* sans être considéré aussitôt comme « clérical », ce qui mettrait obstacle à sa pénétration ou à sa diffusion. De même s'il s'agissait de faire paraître un article intéressant la foi ou la morale chrétienne dans un journal politique ou une revue interconfessionnelle, le texte serait soumis à la censure préalable, mais « il serait pharisaïque » (*Dict. de Dr. Can.*, t. III, col. 166) d'urger la mention de l'*imprimatur*. C'est à l'Ordinaire du lieu chargé de le donner, de juger de ce qu'il y a lieu de faire, et de prendre ses responsabillités devant Dieu et devant les hommes, *onerata ejus conscientia*.

On objectera que ce procédé peut présenter de sérieux inconvénients [8]. Cela ne fait pas de doute. C'est pourquoi cette manière de faire ne sera autorisée et employée qu'avec une grande discrétion. Mais il faudra, pour juger sainement, mettre ces inconvénients en parallèle avec d'autres qui peuvent être beaucoup plus grands, et appliquer, s'il y a lieu, le principe : *Lex* (*positiva*) *non obligat cum tanto incommodo*. Nous ne voyons pas, quant à nous, comment le « droit divin » (naturel ou positif) pourrait urger la loi canonique, au point de la rendre « indispensable », puisque, par hypothèse, l'écrit aura été soumis à la censure préalable. Seul lui manquerait le « cachet » ou étiquette de garantie. L'absence de cette formalité ne semble pas devoir être — à elle seule — génératrice de catastrophes. Le « cachet » officiel n'est d'ailleurs pas *toujours* une garantie : le St-Office lui-même ne se fait pas d'illusions : il n'y a qu'à lire les deux décrets de 1941 et 1942, auxquels nous avons renvoyé.

8° Un ouvrage ou écrit, non revêtu de l'*imprimatur* normalement obligatoire, n'est pas *toujours* et de ce seul fait, un livre « prohibé » (vulgairement « à l'index »), — à moins que, par ailleurs, il ne tombe sous les prohibitions générales formulées au canon 1399. On notera cependant :

a) que cette *carence* d'autorisation officielle constituera généralement une raison de se méfier et jettera facilement une suspicion sur l'ouvrage en question ; *b*) de plus, aux termes du canon 1399, 5°, l'absence d'*imprimatur* (ou de son équivalent) place *ipso facto* dans la catégorie des livres « prohibés » :

— 1° les ouvrages d'Ecriture Sainte, leurs annotations et leurs commentaires (can. 1385, 1°), ainsi que toutes leurs traductions en langue vulgaire (can. 1391) ;

— 2° les ouvrages (brochures, tracts, etc.) qui relatent de *nouvelles* apparitions, révélations, visions ou prophéties, des *nouveaux* miracles, ou qui cherchent à introduire de *nouvelles* dévotions, même sous le prétexte qu'elles ne sont que « privées ».

9° L'obligation, imposée jadis par la Constitution *Officiorum* (art. 43) d'imprimer en tête du livre le nom et le prénom de l'auteur et de l'éditeur, la date et le lieu de l'impression et de l'édition, ne figure plus dans le droit actuel.

10° La même Constitution exigeait que l'*imprimatur* de l'Ordinaire fût accordé gratuitement (*omnino gratis*, art. 40). Le Code n'a pas renouvelé cette prescription. Il ne semble donc pas interdit, tout en conservant à l'*imprimatur* son caractère gratuit, de demander une modique rétribution au moins pour le travail du censeur, qui est souvent considérable. Cette rétribution pourrait d'ailleurs être tarifée conformément aux normes du can. 1507.

A. Bride.

[7] Voici le texte de ce canon 81 : A generalibus Ecclesiæ legibus, Ordinarii infra Romanum Pontificem dispensare nequeunt, ne in casu quidem peculiari, nisi hæc potestas eisdem fuerit explicite vel implicite concessa, aut nisi difficilis sit recursus ad Sanctam Sedem et simul in mora sit periculum gravis damni et de dispensatione agatur quæ a Seda Apostolica concedi solet.

[8] Un des plus pernicieux serait assurément le crédit que pourrait accorder à un périodique, une collection ou même une maison d'édition nettement suspecte ou anticatholique, la publication d'un article ou d'un ouvrage parfaitement irréprochable, voire édifiant, par un auteur réputé catholique. La présence de cet écrit dans un tel milieu pourrait facilement être considérée, — non par un homme averti, mais par un fidèle moyen, à fortiori par un chrétien crédule mais de bonne foi, — comme une garantie, une sorte de caution accordée à la publication elle-même, voire à la firme ; de sorte qu'on se permettrait sans scrupule la lecture d'autres ouvrages ou articles plus ou moins dangereux.

Qui pourrait nier que des séminaristes, des religieuses ou autres personnes pieuses n'aient été de la sorte induites en erreur, trompées par les apparences ?

Sur ce point encore, c'est à l'Ordinaire du lieu qu'il appartient de prendre ses responsabilités en autorisant ou en refusant une collaboration qui peut être à double effet. Car on ne saurait espérer, dans le cas que nous signalons, obtenir de l'éditeur un *Imprimatur*. Celui-ci ne ferait d'ailleurs qu'induire en erreur plus sûrement et plus authentiquement les lecteurs peu avertis.

INDULGENCES DE LA PRIERE « SACROSANCTÆ »

Q. — Dans certaines Congrégations religieuses de femmes, les nouvelles constitutions ont remplacé la récitation de l'office de la Sainte Vierge par celle du Rosaire. Cette récitation se fait « à deux chœurs, en latin, dans la chapelle, à trois moments différents de la journée ».

Plusieurs maisons ont poussé l'assimilation de la récitation du Rosaire et de l'Office jusqu'à terminer le troisième chapelet par la prière *Sacrosanctæ*, qui achevait jadis la récitation de l'Office.

Dans ces conditions on demande :

1° Si les Religieuses peuvent encore gagner l'*indulgence* attachée par Pie XII à la récitation de la prière *Sacrosanctæ*.

2° Et, dans l'affirmative, si cette indulgence a été purement et simplement supprimée pour ces religieuses,

du fait que le *Salve Regina* a été substitué à la prière *Sacrosanctæ* pour terminer l'Office.

R. — Pour répondre à la question posée par notre correspondant, nous nous sommes reporté à l'officiel *Enchiridion indulgentiarum* (*Preces et opera*), édité par la Librairie vaticane, sous les auspices de la Sacrée Pénitencerie.

1° Au n° 737 de ce recueil, nous avons trouvé la prière *Sacrosanctæ,* inscrite sous le titre : « Prières à réciter par les *clercs dans les ordres sacrés* et les *prêtres* ». — Même place dans l' « Index generalis », Pars II, c. III, B) *Ad propria sacra munia rite obeunda.*

2° La rubrique qui introduit la prière est ainsi formulée : « Prière *après la récitation de l'Office divin* ».

3° L'indulgence attachée par Pie XI à la prière *Sacrosanctæ* est de « trois ans » (S. Pénit. Ap., 1er déc. 1933). — Mais aussitôt après, une autre rubrique signale que « la *même* indulgence peut être gagnée par les *fidèles* qui auront dit cette prière *après l'Office divin,* qu'ils auront récité à n'importe quel titre (*quovis titulo recitatum*) » S. Pénit. Ap., 3 déc. 1949) [1].

C'est dire que l'indulgence attachée à la prière *Sascrosanctæ,* — bien que réservée primitivement aux clercs *in sacris* et aux prêtres — peut être acquise même par les fidèles, donc à fortiori par les religieuses, *qui auront récité l'Office,* soit au titre de la règle, soit par simple dévotion ; soit privément, soit en commun.

4° Mais on notera que l'indulgence n'est accordée que s'il y a eu récitation *de l'Office.* Les indulgences devant être interprétées à la lettre et ne pouvant être « tirées d'un cas à un autre », même s'il y a analogie ou correspondance, — nous pensons que les religieuses qui ont substitué a l'Office la récitation du Rosaire, ne peuvent gagner l'indulgence attachée à la prière *Sacrosanctæ,* sauf *concession expresse,* dont nous n'avons pas connaissance. Mais nous ne nions pas que l'extension de l'indulgence à la récitation du Rosaire puisse être obtenue. Une demande pourrait donc être formulée en ce sens à la S. Pénitencerie. Elle aurait sans doute plus de chances d'être accueillie favorablement, si *plusieurs* Congrégations (qui ont adopté le Rosaire à la place de l'Office de la Sainte Vierge) s'entendaient pour formuler une supplique *commune,* en faisant connaître les raisons qui les ont obligées (ou poussées) à substituer la récitation du Rosaire à celle de l'Office. Peut-être pourraient-elles demander que ce soit le *Salve Regina* (et non pas le *Sacrosanctæ*) qui soit indulgencié en leur faveur, comme il l'a été pour ceux qui récitent l'Office, par le décret de la S. C. des Rites du 23 mars 1955 (tit. IV, n. 4) [2].

5° Quant à la prière *Sacrosanctæ* elle-même, les faveurs attachées à sa récitation n'ayant pas été révoquées jusqu'à ce jour, peuvent toujours être acquises à la fin de l'Office divin. Autrement dit : on n'est plus obligé de réciter *cette* prière pour bénéficier de l'indulgence (le *Salve Regina* qui termine l'Office suffit) ; mais si on la récite, on gagne toujours l'indulgence [3], tant que celle-ci n'aura pas été révoquée ou supprimée.

Information prise, il n'existe pas d'édition de l'*Enchiridion indulgentiarum,* postérieur à 1955, dans laquelle la prière ait été supprimée.

Les conditions antérieurement stipulées pour le gain de l'indulgence restent les mêmes — quant au *Salve Regina,* il n'est spécifié nulle part qu'il doive être récité à genoux.

A. Bride.

[1] Il est entendu que cette indulgence se superpose (mais ne la détruit pas) à la concession faite par le pape Léon X (S. C. des Indulgences, 26 juillet 1855), en vertu de laquelle « les *clercs* dans les ordres sacrés et *les prêtres* qui réciteront à genoux (sauf empêchement) la dite prière à la fin de l'Office, obtiendront le pardon des fautes ou négligences commises dans la récitation ce même Office. »

[2] On notera que, d'après le texte du document romain, l'indult et les indulgences attachées au *Sacrosanctæ* n'ont pas été « transférées » au *Salve Regina,* comme si elles avaient été « supprimées » pour la première prière en vue d'en faire bénéficier la seconde... Le décret déclare simplement que les faveurs accordées au *Sacrosanctæ* sont « attachées » (*adnectuntur*) à l'antienne finale de l'Office. Il n'est pas question de suppression...

[3] On notera que *rarement* la S. Pénitencerie « révoque » expressément une indulgence jadis accordée. Quand elle veut la supprimer, elle se contente le plus souvent de ne plus la faire figurer dans le recueil officiel qu'elle publie de temps en temps, sans intervalles réguliers. (C'est ainsi que deux prières au « Cœur eucharistique de Jésus », jadis enrichies d'indulgences, ne figurent plus dans les dernières éditions de l'*Enchiridion* (à partir de 1950).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

L'évolution spirituelle du Père de Foucauld

Le 15 septembre 1858 naissait le P. de Foucauld. A l'occasion de son centenaire, M. l'abbé Six mettait la dernière main à un gros travail qui lui avait demandé cinq ans d'études, et où il retrace l'évolution spirituelle du religieux [1]. Ce volume, venant après tant de publications parues depuis quarante ans, en est comme la synthèse et la clef. Il glisse sur les événements bien connus, mais il les éclaire pour ainsi dire de l'intérieur.

L'auteur fait preuve d'une *rigueur scientifique* remarquable. Il s'appuie constamment sur les textes authentiques du P. de Foucauld : écrits spirituels, méditations, projets de règles, lettres innombrables, et parmi ces textes beaucoup sont inédits. Il en explique le sens, la genèse, la portée. Il en montre l'enchaînement, la suite logique ou les contradictions, et nous aide ainsi à pénétrer à l'intime de son âme.

Ce souci de rigueur et de solidité ne va pas, parfois, sans une certaine lenteur dans l'exposé. L'auteur cite volontiers plusieurs textes à l'appui d'une affirmation, là où un seul suffirait. Mais les fervents du P. de Foucauld ne trouveront pas que ce soit superflu, et tout lecteur avide de spiritua-

[1] Jean-François Six. — **Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld.** — In-12 de 460 p., 1200 fr — Paris, Editions du Seuil, 1958.

lité aime à savourer les moindres nuances d'expression d'un grand mystique. D'autant plus que ce luxe de citations permet de suivre pas à pas, pour ainsi dire, l'évolution presque incessante de l'ermite. Et il en résulte une grande clarté psychologique et historique.

Cette clarté est rehaussée par la *reconstitution du milieu spirituel* où vivait le P. de Foucauld. A connaître, par exemple, la doctrine de l'abbé Huvelin (p. 86-90), ou l'idée que se faisaient de l'eucharistie le Bx Eymard, Mgr Gay et le Père Monsabré (p. 335), ou celle qu'on avait du travail manuel dans l'aristocratie du XIXe siècle (p. 142-144), on comprend mieux certains aspects de la spiritualité du P. de Foucauld.

En plus des liens de causalité qui ont pu influer sur l'évolution de la spiritualité du Père, l'auteur signale même des *rapports de simple coïncidence* avec des dates de la vie et des écrits de Sœur Thérèse de l'Enfant Jésus (cf. p. 71, 96, 100, 102, 103, 104, 111, 124, 126, 134, 140, 290, etc.). On est évidemment ici dans un domaine plus conjectural, et la plupart de ces coïncidences ne sont signalées qu'en note. Il ne s'en dégage pas moins l'impression très nette que, malgré la diversité des vocations de ces deux âmes, le Saint-Esprit semble avoir inspiré à une même époque un même élan d'amour et d'humilité, caractéristiques de l'enfance spirituelle.

Pour clore ces analyses, l'auteur ajoute diverses *annexes* (table des noms propres, index de thèmes), dont les plus importantes sont une chronologie et une bibliographie. La chronologie (22 pages) met en parallèle sur quatre colonnes les données biographiques, les dates spirituelles, les événements de l'époque et l'histoire de l'Eglise. La bibliographie (32 pages) est d'une richesse sans doute exhaustive.

* *

A défaut d'une analyse serrée de ce volume, signalons au moins quelques traits qui nous ont le plus frappé en cours de lecture.

1° Tout d'abord *l'influence extrêmement forte que sainte Thérèse d'Avila* a eue sur le P. de F.: « L'influence de l'Ecole française était une influence indirecte — exercée par l'abbé Huvelin ; avec Thérèse d'Avila, nous avons une influence directe et absolument prédominante qui enveloppe toute la vie spirituelle de Charles de Foucauld » (p. 117). Et l'auteur démontre cette influence par une quantité de rapprochements, implicites ou explicites, fort éclairants, concernant aussi bien la doctrine spirituelle (p. 117-123) que les moyens de vie communautaire et apostolique (p. 147-152).

2° C'est aussi le *caractère éminemment contemplatif* du P. de F. Ses écrits personnels en font foi : il réservait à la prière une grande partie de son temps, et était capable de passer des nuits entières en adoration devant le Saint-Sacrement. Mais certains témoignages cités par l'auteur sont peut-être encore plus révélateurs que ses écrits. Ainsi, quand il eut à apprendre les rubriques de la messe, il était tellement saisi qu'il entrait en contemplation et qu'il fallait l'en tirer de force :

« Combien de séances furent nécessaires pour les seules prières du bas de l'autel. *L'Introïbo ad altare Dei* suffisait à plonger le Frère Albéric dans les « distractions » à la manière de saint Ignace qui, si je ne me trompe, entrait en oraison en prononçant ces paroles. Le recueillement s'emparait du Frère Albéric et il aurait duré longtemps si je n'y avais mis un terme... Quand il revenait à lui, on continuait tant bien que mal, après qu'il avait fait des excuses que je ne pouvais empêcher » (p. 260-261).

3° A ce don de contemplation s'unit un *ardent désir d'apostolat* qui ne fera que s'accentuer au cours des années. Il serait difficile de trouver une illustration plus frappante du caractère surnaturel du véritable apostolat. Pendant longtemps le Trappiste, puis l'ermite n'a pour idéal qu'une vie d'oraison complètement cachée. Peu à peu il veut faire connaître Jésus indirectement, par la messe et la prière. Puis s'ajoute le recours à l'apostolat de l'exemple et de la charité. Enfin, à Béni-Abbès et à Tamanrasset, la vie active prend de plus en plus de place, mais est toujours animée par une vie intérieure intense et le seul souci de la gloire de Dieu et du salut des âmes.

4° Ce sont précisément *les causes de cette évolution spirituelle* que le travail minutieux de M. l'abbé Six permet de discerner dans les moindres détails.

En y regardant de loin, on risque d'être mal impressionné par les changements continuels du P. de Foucauld : instabilité, dira-t-on, impuissance à se fixer et à réaliser un programme une fois décidé. Mais en suivant de près, et parfois au jour le jour, les motifs de ses décisions, on change d'avis. Certes, il restera toujours que Charles de Foucauld n'est pas un homme comme les autres. Son esprit est en continuelle fermentation ; parfois il fait volte-face en quelques heures ; son obéissance à ses Supérieurs religieux et à son directeur de conscience s'unit à une liberté qui ne nuit nullement à ses initiatives.

Cependant, au cours des débats les plus douloureux et des décisions les plus hardies, on est obligé de reconnaître chez lui une docilité de tout instant aux inspirations du Saint-Esprit et une volonté inébranlable de ne rien faire contre l'avis formel de ses Supérieurs. En un mot, il semble bien que dans toute sa vie de converti et de religieux, il n'a recherché que la volonté de Dieu et il s'est laissé conduire, au jour le jour, par la Providence et par les événements qui en sont l'expression.

C'est cet abandon filial, conséquence de son amour ardent du Cœur de Jésus, qui lui a fait pratiquer une patience héroïque et l'a conduit à la maîtrise d'un tempérament de feu. Hanté par l'unique désir de ressembler toujours plus au divin Maître, il a suivi ses traces d'abord dans la vie cachée de Nazareth, puis dans la vie active, en donnant toujours la primauté à la vie intérieure. Apparemment ses tentatives d'apostolat et de fondation missionnaire aboutirent à un échec. En réalité ces épreuves étaient la condition du succès, comme il en eut toujours l'intuition.

On aimera lire lentement ce livre ; il met en contact mieux qu'aucun autre, avec l'âme héroïque et sainte du Frère Charles de Jésus.

Comptes rendus bibliographiques

Richesses et déficiences des anciens psautiers latins. — 268 p. (18 × 27), 2.800 lire. — Rome. Abbaye Saint-Jérôme. Cité du Vatican, Libreria Vaticana, 1959.

Tout en poursuivant, avec la compétence que l'on sait, leur travail de revision de la Vulgate, les bénédictins de l'Abbaye Saint-Jérôme *in Urbe* ont abordé, dans des travaux marginaux, les problèmes historiques, littéraires ou liturgiques que posent les anciennes versions latines de la Bible.

Le présent volume vise à mettre en lumière les qualités et les faiblesses, les « richesses et les déficiences » des trois psautiers hiéronymiens, et en particulier de la recension dite gallicane, qui est demeurée jusqu'à nos jours le psautier employé par la liturgie romaine. En dix études, les bénédictins de Saint-Jérôme, auxquels se sont joints plusieurs collaborateurs, examinent l'histoire, la valeur et l'influence du *psautier gallican* ; et, pour donner plus de profondeur à leur travail, ils ont pris tous leurs exemples dans le *groupe des ps. 20 à 25*.

On peut distinguer deux parties dans ce livre. La première est *historico-critique*. Elle s'ouvre par une Introduction générale, aussi claire que solide, dans laquelle Dom Salmon retrace les grandes lignes de l'histoire du psautier, texte et versions, en insistant sur le caractère particulier de l'hébreu massorétique et sur l'importance prise par la version grecque des Septante dans la primitive Eglise. Dom Steiert compare le texte des ps. 20 et 21 dans la Vulgate et dans l'hébreu, et le R. P. Beaucamp revient sur le ps. 20 pour en montrer, contre beaucoup d'exégètes récents, le caractère messianique. Dom Gribomont et Dom Thibaut mettent en lumière la méthode et l'esprit qui ont présidé à la traduction des LXX. Dom Thibaut et le Rme Dom de Sainte-Marie se livrent à un travail analogue au sujet de la version gallicane et de la traduction *Juxta Hebræos*, en les comparant aux psautiers antérieurs.

La seconde partie montre comment les psaumes ont été compris et utilisés *dans l'Eglise*. Le R. P. Daniélou étudie le ps. 22 dans l'exégèse patristique, et Dom J. Leclercq les ps. 20 à 25 chez les commentateurs du Moyen Age ; Dom Blanchard traite de l'exégèse *liturgique* des psaumes : par ses choix, par ses modifications de texte, par les antiennes dont elle les accompagne, la liturgie propose une interprétation chrétienne des psaumes ; enfin Dom Gardine illustre par quelques exemples l'importance du chant grégorien pour la conservation des formes anciennes du texte latin et pour le sens donné à ce texte par le choix des mélodies suivant ses divers emplois liturgiques.

De l'ensemble de ces études se dégage la conclusion que les traducteurs anciens du psautier ont toujours visée par respect pour la Parole de Dieu exprimée en mots humains, à une fidélité souvent littérale. C'est pourquoi les psaumes nous ont transmis, en même temps que le message divin, la mentalité sémitique dans laquelle ce message avait trouvé sa première expression. Ce sont là des éléments dont il faudra tenir grand compte si l'on doit procéder un jour à une révision du psautier gallican, pour en conserver les valeurs traditionnelles, linguistiques et liturgiques et pour remédier, avec une prudence avertie, à ses déficiences. Une telle révision est souhaitée tout particulièrement par les prêtres et religieux (et non par eux seuls) astreints à la célébration de l'Office choral. La nouvelle publication faite par les Bénédictins de Saint-Jérôme montre, par un exemple pris à six psaumes, sur quelles bases solides un tel travail pourrait être étendu au Psautier tout entier. Dans les deux dernières pages de son Introduction, Dom Salmon ouvre même des perspectives qui pourraient servir de programme fort précis à cette révision. D'autres indications de détail sont disséminées dans l'ouvrage (par ex. 103-105 ; 186-187, etc.).

---

1. Yv. ESTIENNE. — **Sur la route avec le Curé d'Ars. — 288 p. (14 × 19), prix non indiqué. — Paris, Edit. St-Paul. 1959.**
2. Michel DE SAINT-PIERRE. — **La vie prodigieuse du Curé d'Ars. — 320 p. (14 × 19), 32 p. hors-texte en héliogravure. Relié, 1500 fr. — Paris, Bonne Presse, 1959.**

1. — Cet ouvrage est une étude de psychologie surnaturelle. L'auteur nous invite à suivre avec elle l'itinéraire qui conduisit à la sainteté J.-M. Vianney : de là le titre de l'ouvrage.

Ce qui fut, dès le point de départ, le moteur, le régulateur et le guide du saint, ce qui fait l'unité de sa vie et de sa sainteté, c'est la conscience qu'il avait de son sacerdoce. Il fut prêtre, totalement prêtre, et prêtre diocésain. Il ne fut ni un théologien, ni un savant ; il était un vivant. Tel est l'objet de la première partie de ce livre (p. 17-38).

La seconde partie (p. 39-203) montre en lui le modèle auquel doivent se référer tous les prêtres pour être amenés à mieux comprendre leur sacerdoce. Ils n'ont pas à se sentir écrasés par le poids d'une sainteté inaccessible ; ils peuvent suivre allègrement le premier de la cordée, le patron de tous les curés du monde entier.

La troisième partie rappelle que tout fidèle doit « exercer un certain sacerdoce », non ministériel comme celui des prêtres, mais fait de l'offrande, unie à celle de Jésus, de tous les sacrifices qui jalonnent une vie chrétienne. Cet esprit sacerdotale ne doit pas seulement engager les fidèles à venir en aide aux prêtres pour les décharger de soucis matériels ; mais plus encore à les seconder par l'Action Catholique dans leur apostolat.

A qui s'étonnerait que de telles perspectives soient ouvertes au lecteur par une plume féminine. Mgr de Bazelaire, archevêque de Chambéry, rappelle, dans la préface qu'il a donnée à ce livre, que l'auteur est de ces âmes qui ont « unis toute leur vie au service du sacerdoce » ; il ajoute qu'on n'attendait pas moins « de celle qui a écrit *L'homme de l'Offrande*, et qui a consacré sa pensée, son cœur et sa plume à l'Association et à la Revue *Virgo Fidelis* destinée à promouvoir prières et sacrifices en faveur du sacerdoce ». C'est pourquoi tous, prêtres et fidèles trouveront ici la force de persuasion si particulière à l'apostolat de ceux qui, à l'exemple de Jésus ont agi avant de parler : *cœpit facere et docere.*

2. — Dans cet ouvrage écrit avec beaucoup de goût, l'auteur a présenté, dans l'ordre chronologique, les événements et rappelé les paroles qui donnent tant de charme à tout ce qui touche au Saint. Il a emprunté les matériaux qu'il utilise à ses devanciers, même aux plus récents ; mais leur présentation dans cet ouvrage est celle d'un artiste qui s'abstient de parler de soi pour concentrer toute l'attention du lecteur sur son héros. Il en résulte un *portrait*, plus encore qu'un récit; les traits en sont si bien choisis et agencés qu'en le contemplant, on oublie le peintre pour admirer le modèle. Ce volume est de la science authentique et du grand art. Et son succès est assuré par la préface élogieuse que lui a donné S. E. le cardinal Feltin.

Chanoine GUYNOT. — **Sainte Bernadette.** Souvenirs inédits. — 223 p. (13 × 18,5), 540 fr. — Paris, Edit. Guy-Victor (27, Bd Malesherbes, VIIIe), 1959.

C'est ici la 2e édition d'un volume publié en 1936. Comme on regrette que cette réédition n'ait pas été faite au début de 1958, année du centenaire ! Qu'on ne s'y trompe pas, « c'est un livre, disions-nous en 1938 (p. 167), qui se lit avec un charme et un intérêt croissants, qui émeut, qui édifie, qui est capable de ruiner toutes les objections accumulées par une fausse science médicale contre le fait de Lourdes et qui beaucoup mieux que d'autres aux allures plus techniques donnera un portrait exact de l'âme de Bernadette et de la sainteté que pendant son séjour à Nevers elle a si bien su cacher sous le voile de la simplicité. » L'enquête a été menée par M. G., ancien supérieur du Grand Séminaire de Nevers auprès des compagnes de noviciat de la sainte et des Sœurs plus jeunes qui, étant novices, ont connu Bernadette après sa profession. Il les a interrogées, soit à Nevers, soit en allant trouver ces vénérables témoins dans les postes qu'elles occupent aux quatre coins de la France et même au delà. Très habile reporter, écrivain de race, M. G. nous a donné un livre que tous nos confrères aimeront à lire ou à relire, soit en privé, soit en public, et dont ils conseilleront la lecture à tous, dans tous les milieux.

Chanoine Etienne CATTA. — **La Doctrine politique et sociale du Cardinal Pie.** — In-8, 374 p., 1500 fr. — Paris, Nouvelles éditions latines. 1959.

Le cardinal Pie a joué un rôle de premier plan dans l'épiscopat français au XIXe siècle. Bien qu'il soit mort avant la fin de ses 65 ans, en 1880 — et non en 1882, comme il est mis par erreur dans le titre même du livre, — il fut trente ans évêque, car il avait été nommé à Poitiers à l'âge de 34 ans.

Le chanoine E. C. veut nous faire connaître sa pensée. Ce n'est pas sa vie qu'il raconte, bien qu'il en donne les traits principaux, ce sont ses enseignements qu'il expose et il le fait avec de si nombreuses citations et si bien agencées, que l'on peut presque considérer ce volume compact et substantiel comme un recueil de morceaux choisis. Ou plutôt c'est beaucoup mieux encore, car les textes sont ici expliqués, présentés, commentés de la manière la plus heureuse.

Ce qui apparaît dès les premières pages du livre c'est que le cardinal Pie fut « un évêque », un « homme d'Eglise ». Aussi, la plupart du temps, c'est en quelque sorte l'Eglise même qu'on entend quand il parle. Il part de quelques idées fondamentales : le plus grand fait de l'histoire humaine est celui de l'Incarnation. Jésus-Christ est au centre de tout. C'est par lui et en lui qu'il faut juger de tout. En lui, le *surnaturel* auquel Adam avait été élevé avec toute sa postérité, mais qu'il perdit pour lui-même et toute sa descendance, par le péché originel, a été rétabli. L'erreur fondamentale de notre temps et déjà du temps de Mgr Pie, était donc le « naturalisme » qui ne voit que l'homme, que la nature humaine, que les buts humains, et qui ignore Jésus-Christ ou se borne à le ranger au nombre des grands hommes du passé.

Pour Mgr Pie, comme pour tous les chrétiens dignes de ce nom, Jésus-Christ a fondé un royaume universel, et de ce royaume il est le Roi. Il faut qu'il règne sur nous et sur tous. Tel est le point de départ de Mgr Pie. Il parlera donc, bien avant le pape Pie XI, du Christ-Roi, et il est peut-être le premier qui ait employé en français cette expression, en l'empruntant au latin : *Christum regem adoremus*. Mgr Pie est le docteur du Christ-Roi dans ses Homélies pascales et dans ses autres œuvres. Il est le promoteur vigoureux et inlassable du droit chrétien, en tant qu'il doit dominer le droit humain. Il s'ensuit que Mgr Pie est toujours aux côtés du Pontife-Roi — Pie IX — dans ses luttes d'alors. Il est Romain et fier de penser que son pays, la France, est appelé « la fille aînée de l'Eglise ». Cela ne l'empêche pas de reconnaître l'autonomie de l'Etat, mais il proclame que l'Etat n'a pas, comme l'Eglise, des promesses d'infaillibilité dans le jeu de ses institutions ou dans le libellé de ses lois.

Partant de là, il touche à tout ce qui intéresse à la fois l'Eglise et l'Etat : de l'enseignement chrétien, cette brûlante question, de l'ordre social chrétien, si difficile à établir dans sa complexité et l'enchevêtrement des devoirs et des droits des citoyens, etc. Chemin faisant, nous voyons apparaître la parole fameuse : « Lave tes mains, ô Pilate ! » et l'auteur nous rappelle les circonstances dans lesquelles elle fut prononcée, il y a un peu moins de cent ans.

Mais ce qui est du plus haut intérêt pour les historiens et les théologiens, c'est de noter la part presque prépondérante, ou en tout cas très importante, de Mgr Pie dans la rédaction des chapitres du Concile du Vatican *de Fide*. Ce fut alors qu'il fit connaissance de Mgr Pecci, le futur Léon XIII, et cela explique pourquoi l'un des premiers actes de ce grand pape fut de le promouvoir au cardinalat, ce que Pie IX avait depuis longtemps désiré, mais n'avait pu faire, parce qu'en France on y mettait comme condition l'élévation simultanée de Mgr Dupanloup.

Dans son dernier chapitre, intitulé *La Vérité éternelle*, l'auteur a eu l'excellente et ingénieuse idée de montrer comment tous les papes qui ont suivi la mort de Mgr Pie ont professé à son endroit une telle estime qu'on peut dire qu'ils lui ont beaucoup emprunté. Le chanoine Catta est convaincu, bien que ce soit là pure conjecture, que Mgr Pie aurait accepté le « ralliement » à la demande de Léon XIII, lui qu'on représente si souvent comme un monarchiste impénitent. Ce qui est sûr c'est que le saint Pie X possédait toutes ses œuvres et qu'il montrait volontiers qu'il les avait lues et relues. S'il emprunta comme devise de son pontificat le mot de S. Paul aux Ephésiens : *Restaurer toutes choses dans le Christ*, c'était exactement ce que Mgr Pie avait dit en prenant possession de son siège de Poitiers. Pie XI ne l'admirait pas moins et l'on retrouverait chez Pie XII ses pensées les plus chères.

Il n'est donc pas douteux que Mgr Pie, même si, çà et là, on est d'avis qu'il est un peu « roide » dans l'exposé de la *thèse* et le dédain de « l'hypothèse », fut, comme on dit parfois, « un très grand Monsieur », ce qui veut dire : « un très grand évêque ».

L. C.

Jacques MARTEAUX. — **L'Eglise de France devant la Révolution marxiste. — II. Les Catholiques dans la Tourmente** (1944-1954). — In-8 de 608 p., 2.100 fr. — Paris, La Table ronde, 1959.

Ce volume est un tome II et final. L'auteur a voulu rassembler des documents sur l'histoire de l'Eglise en France, ces vingt dernières années, et ce tome II, va de 1944 à 1958. La feuille publicitaire déclare que « les péripéties (de cette période) en sont relatées avec une vigueur polémique manifeste. » Pourtant histoire et polémique sont deux choses bien distinctes et peut-être même opposées ! De fait, l'ouvrage appartient beaucoup plus au genre polémique qu'au genre histoire sereine. Heureusement du reste, car s'il s'agissait d'histoire impartiale et complète, elle serait bien sombre pour nous. L'auteur porte contre la hiérarchie épiscopale, contre le clergé français, les accusations les plus outrancières, par exemple (p. 381) : « D'année en année se révélait toujours davantage, chez un grand nombre d'ecclésiatiques, une sorte de mentalité protestante, enveloppée

dans une propension ostensible à vouloir politiser l'Eglise en France jusqu'à perdre de vue les données fondamentales du message chrétien. » Il ne se borne pas à des généralités. Ainsi le cardinal Feltin, le cardinal Liénart sont malmenés (p. 327), le premier pour sa façon d'entendre et de diriger le mouvement de *Pax Christi*, le second pour avoir donné le ton à un « épiscopat obnubilé par les conflits sociaux » (*sic*). Le cardinal Gerlier n'est pas davantage épargné. Après une citation de lui ainsi conçue : « Les injustices sociales nous préoccupent autant que l'injustice scolaire », l'auteur s'écrie sans nul respect : « Un cardinal ! Vous nous en direz tant ! » (p. 364).

Tout l'épiscopat français est incriminé. On l'accuse surtout d'inintelligence. Quand Rome parle, le clergé de France et l'épiscopat en tête, dit bien : *Amen !* mais il n'en fait pas moins à sa tête. « Peut-on avouer, écrit l'auteur, que ce qui frappe davantage l'esprit n'est d'ailleurs pas la surdité concertée d'un milieu contaminé, mais d'abord et par-dessus tout, l'inconséquence et, si l'on ose dire, l'incohérence des attitudes épiscopales » (p. 326).

Citons encore ce jugement sur le primat des Gaules : « Selon le cardinal Gerlier, qui étend sa pieuse sollicitude sur « l'éventail » des opinions, la doctrine du Vieux de la Montagne, du Grand Maître des Assassins serait donc, en politique, la meilleure : « Rien n'est vrai. Tout est permis ? » (p. 569).

Est-ce là de l'histoire ou du pamphlet ?

La pensée profonde de l'auteur semble s'exprimer dans les lignes que voici (p. 408) : « Nous pouvons ici reconnaître et définir trois degrés dans l'intelligence des faits : le Pontife romain voit clair et ne laisse passer aucune occasion d'affirmer sa clairvoyance ; l'épiscopat français, dans sa majorité, les poings sur les yeux, se jette dans tous les pièges tendus sous ses pas et s'y débat ; enfin, l'aile progressiste de l'Eglise de France, tout à fait lucide, se comporte en cinquième colonne du communisme. » Et ce point de vue, qui perce partout, dans le volume est encore reproduit clairement p. 600.

Chose étrange, en dépit de ces critiques amères et injustes, l'auteur reconnaît à maintes reprises (cf. en particulier p. 384) que le prestige du catholicisme est en hausse très marquée dans notre pays ! Nous le croyons aussi, mais alors comment comprendre les jugements si durs que nous avons relevés, parmi beaucoup d'autres ?

Du point de vue technique, ce livre, comme le précédent n'est pas un livre d'histoire ordonnant les matières traitées. Il se présente comme une chronique : août 1944-décembre 1945, — 1946, — 1947, etc. S'il se trouve un sous-titre, il ne constitue pas pour le lecteur une lumière, mais un rébus : 1re Partie : « La déconvenue d'Aphion » ; — 2e Partie : « La Nébuleuse et les Termites » — 3e Partie : « *De Sancto Imperio Romano Germanico* ». — Dans cette dernière partie, on trouve cette perle inattendue : — « Ce n'est un secret pour personne que la formule monarchique par excellence, aux yeux des papes, a toujours été celle du Saint-Empire. »

En somme, cette prétendue Histoire de l'Eglise de France, en ces vingt dernières années, serait surtout une histoire des erreurs de notre épiscopat et des égarements de notre clergé ! Il n'est question, du reste, que de politique, comme si toute la fonction du clergé consistait à en faire et de la plus mauvaise ! Et tout cela se résume ainsi : « ...des témoins non prévenus pourraient croire de bonne foi que toute la communauté catholique française, dans la seconde moitié du XXe siècle, est frappée d'aberration. »... Qui le croira ?

Le livre ne comporte pas l'*Imprimatur* auquel un auteur chrétien aurait dû s'assujettir, en vertu du canon 1385, § 2. L. C.

A.-A. GOUPIL, S. J. — **Prières. Rites, Cérémonies de la Messe.** Bref exposé historique et doctrinal. — Un vol. de 120 p., 300 fr. (port, 45 fr.). — Chez l'auteur, 42, rue de Grenelle, Paris-VIIe. (C.c.p. Paris, 39-84).

Le R. P. Goupil est bien connu pour sa théologie en français, en 15 vol, que l'*Ami* s'est fait un devoir de présenter à ses lecteurs de 1927 à 1939. Le vénérable octogénaire nous offre aujourd'hui un charmant volume sur la sainte messe. Il s'agit d'aider les fidèles à y participer activement. Sans doute ce petit livre n'est pas un travail de recherche scientifique ; mais, faisant état des résultats acquis, il les présente clairement. C'est un bref exposé historique des prières, des rites, des cérémonies de la messe. Quelle est leur origine, le nom de leurs auteurs (quand on peut le savoir), la date de leur introduction, et surtout la signification de ces cérémonies, rites et gestes multipliés, souvent si mystérieux ?

Mais c'est aux fidèles qu'est spécialement destiné ce livre : ils y trouveront une incomparable richesse d'informations.

Deux parties : la première souligne avec force la continuité de la liturgie juive antique et de la liturgie chrétienne. L'Eglise a hérité de la Synagoue, elle la réalisée et l'a achevée. — La seconde étudie le sacrifice spécifiquement chrétien et insiste surtout sur sa merveilleuse composition, l'enchaînement et la liaison des parties qui font de la messe un temple spirituel d'une beauté comparable à celle des cathédrales bâties pour l'autel, pour le sacrifice qui s'y offre et pour la foule chrétienne qui y assiste. A. M.

RABAU. — **La Messe. Notes doctrinales.** — In-8 (17 × 11,5), 200 p., 79 fr. belges. — Centre diocésain de documentation, 59, Bvd Eisenhower, Tournai.

Ce petit livre veut apporter sa contribution au grand mouvement de renouveau liturgique qui entraîne les fidèles vers une participation plus active au sacrifice de la messe. Il s'adresse aux prêtres, à qui il fournira des thèmes de prédication, mais il peut utilement être mis aussi entre les mains des laïques, à cause de la simplicité de son enseignement. Œuvre de vulgarisation, il se présente sous la forme d'un commentaire historique, liturgique et doctrinal de la messe, qu'il examine en détail dans chacune de ses parties successives. Pour être complet, il joint aux textes du commun quelques-uns des plus suggestifs parmi ceux que contient le propre du missel. Les liturgies orientales et certains passages des catéchèses patristiques y montrent la constance de la tradition de l'Eglise et en précisent la pensée à l'occasion.

Dans son avant-propos (p. 2), l'auteur se sert des expressions « repas du Seigneur », « repas sacrificiel » pour caractériser la messe. Ces termes semblent indiquer que la communion serait l'élément principal de la messe. Nous ne pouvons que répéter ici ce que disait l'*Ami* en 1958, p. 396 : « Ce que la messe signifie d'abord, directement et immédiatement, c'est le sacrifice rédempteur du Christ... Sous la forme extérieure, le symbole d'un repas, c'est à son sacrifice que le Christ veut nous faire songer. » La communion n'intervient que pour nous associer étroitement à la victime du sacrifice.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 8 septembris 1959

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)